



יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169.
כדברך
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΧΡΙΣΤΟΥ

Die

messianischen Weissagungen

bei

den grofsen und kleinen Propheten des A. T.

Vorbemerkungen,
Grundtext und Uebersetzung
nebst
einem philologisch-kritischen und historischen
Commentar
von

Laur. Reinke,
der Philosophie und Theologie Doctor, Domcapitular, ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der Königl. Akademie zu Münster, Ritter des Königl. Preufs. Rothen Adlerordens und des Grofsherzoglich Oldenburgischen Haus- und Verdienstordens.

Vierter Band. Erste Hälfte,
den Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten Ezechiel, Daniel und Haggai enthaltend.

Giefsen, 1862.
Ferber'sche Universitätsbuchhandlung.
(Emil Roth.)

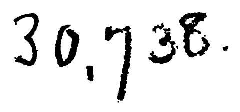
Ἰεζεκιὴλ ὃς εἶδεν ὅρασιν δόξης, ἣν ὑπέδειξεν αὐτῷ ἐπὶ ἅρματος Χερουβίμ. Καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὄμβρῳ, καὶ ἀγαθῶσαι τοὺς εὐθύνοντας ὁδούς. Sir. 49, 8. 9.

Ἄξιον δὲ τἀνδρὸς τούτου καὶ ὁμάλισα θαυμάσαι τό τις ἂν ἀκούσας διελθεῖν. Ἅπαντα γὰρ αὐτῷ παραδόξως ὡς ἑνί τινι τῶν μεγίστων εὐτυχήθη προφητῶν, καὶ παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τιμή τε καὶ δόξα παρα τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλήθους, καὶ τελευτήσας δὲ μνήμην αἰώνιον ἔχει. Τὰ γὰρ βιβλία, ὅσα δὴ συγγραψάμενος καταλέλοιπεν, ἀναγινώσκεται παρ' ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν· καὶ πεπιστεύκαμεν ἐξ αὐτῶν, ὅτι Δανιῆλος ὡμίλει τῷ θεῷ. Οὐ γὰρ τὰ μέλλοντα μόνον προφητεύων διετέλει, καθάπερ καὶ οἱ ἄλλοι προφῆται, ἀλλὰ καὶ καιρὸν ὥριζεν, εἰς ὃν ταῦτα ἀποβήσεται. καὶ τῶν προφητῶν τὰ χείρω προλεγόντων, καὶ διὰ τοῦτο δυσχεραινομένων ὑπὸ τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλήθους, Δανιῆλος ἀγαθῶν ἐγίνετο προφήτης αὐτοῖς, ὡς ἀπὸ μὲν τῆς εὐφημίας τῶν προλεγομένων εὔνοιαν ἐπισπᾶσθαι παρὰ πάντων, ἀπὸ δὲ τοῦ τέλους αὐτῶν ἀληθείας πίστιν καὶ δόξαν ὁμοῦ θειότητος παρὰ τοῖς ὄχλοις ἀποφέρεσθαι. Κατέλιπε δὲ γράψας, ὅθεν ἡμῖν τὸ τῆς προφητείας ἀκριβὲς αὐτοῦ καὶ ἀπαράλλακτον ἐποίησε δῆλον.
Flav. Joseph. Antiqq. Jud. lib. X, c. XI, 7.

Zu dem vierten Bande der vom Herrn Domcapitular Professor Dr. Reinke herausgegebenen Schrift: „Die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten des A. T., Giefsen 1862", wird hiermit von Ordinariats wegen die Druckerlaubnifs ertheilt, mit dem Bemerken, dafs derselbe nach dem Urtheile des Censors nicht nur nichts wider die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthält, sondern sich auch den früheren mit grofser Gründlichkeit und Genauigkeit verfafsten exegetischen Schriften des gelehrten Herrn Verfassers als ein schätzbarer Beitrag zur Exegese des A. T. in würdiger Weise anreiht, und daher den Studirenden der Theologie, sowie Allen, denen an einer gründlich wissenschaftlichen Kenntnifs der heil. Schrift liegt, angelegentlichst empfohlen zu werden verdient.

Münster, den 29. März 1862.

Der General-Vicar
Brinkmann.



Vorwort.

Als mit dem Drucke des ersten Bandes vorliegenden Werkes begonnen wurde, lag das ganze Manuscript bis auf die letzte Durchsicht so weit fertig vor, dafs nur der Commentar zu den messianischen Stellen im Sacharja nachzutragen blieb. Wider alle Berechnung hat letzterer einen Umfang gewonnen, der es rathsam erscheinen läfst, diesen letzten Band in zwei Hälften zu theilen, wovon die erste, jetzt vorliegende, die messianischen Weissagungen des Ezechiel, Daniel und Haggai enthält, während die zweite für Sacharja und Malachi bestimmt bleibt. So war es uns möglich, mehrseitigen Wünschen entsprechend, auch die messianischen Stellen des Malachi, die wir in unserem Commentar über Malachi ausführlich erörtert haben, hier wenigstens kurz zu erklären. Mit dem Weiterdrucke wird ohne Unterbrechung fortgefahren,

so dafs wir unseren freundlichen Lesern den Schlufs des ganzen Werkes bis Mitte Sommer mit Sicherheit versprechen dürfen.

Münster, den 31. Januar 1862.

Der Verfasser.

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 11, Z. 7 lies *Heilbrunner.* — S. 16, Z. 5 von unten lies *29*"). — S. 24, Z. 22 setze . statt , nach *beweisen.* — S. 54, Z. 19 lies נְשׂוּתִים statt כְּשְׂאֻתִים. — S. 64, Z. 28 lies מלךְ statt למךְ. — S. 118, Z. 12 lies *nicht* nach *sich.* — S. 163, Z. 6 lies *Aen-eglaim* statt *Aenglaim.* — S. 165, Z. 24 lies יִבּוֹל statt יִבּוֹל. — S. 167, Z. 1 von unten lies *Daniel* statt *Dan.* — S. 194, Z. 2 lies *Jochaides.* — S. 220, Z. 2 und 3 lies *die Bosheiten*; Z. 25 streiche *an.* — S. 231, Z. 11 lies *Tspregi* statt *Tipregi.* — S. 246, Z. 24 lies הַקֳּדָשִׁים statt הַקָּדְשִׁים; Z. 32 lies הַקֳּדָשִׁים statt הַקֳּדָשִׁים. — S. 301, Z. 12 lies שׁוֹמֵם statt שׁוֹמֵם. — S. 303, Z. 10 lies *sie* nach *weil.* — S. 305, Z. 19 lies נֶעְבִּיר. — S. 314, Z. 15 lies הַשְׁקִין, so auch S. 315, Z. 5, 33, 34.

X.

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Ezechiel.

§. 1.

Vorbemerkungen.

Ezechiel (1), der Sohn Busi's, eines uns nicht weiter bekannten angesehenen Priesters (1, 3), wurde mit dem Könige Jojachin oder Jechonia und mit 10,000 anderen Bewohnern des Reiches Juda, die gröſstentheils dem gebildeten und vornehmen Stande angehörten, bei der zweiten

---

(1) יְחֶזְקֵאל (LXX. Ἰεζεκιήλ (Sir. 49, 8 (10), Syr. ܚܙܩܝܐܝܠ, Vulg. *Ezechiel*, Luther : *Hesekiel*) ist zusammengezogen aus יְחַזֵּק אֵל *El* (Gott) *stärkt, kräftigt*, wie יְחִזְקִיָּה aus יְחַזֵּק־יָהּ *Jehova ist mächtig.* Nach Fürst (concord. bibl.) bezeichnet es : *Erstarkter Gottes*, nach Gesen. : *den Gott stärkt.* Wie die Namen vieler Personen des alten Testamentes eine Beziehung zu der Geschichte haben und ihre höhere Bestimmung bezeichnen, so ist dieses auch der Fall bei Ezechiel, gleichwie bei Jesaia und Jeremia. Ezechiel sollte durch seinen Namen das in der Verbannung lebende Volk mit Hoffnung auf eine bessere Zukunft erfüllen und andeuten, daſs Gott es ungeachtet der groſsen Leiden und der geringen Aussichten auf eine Wiederherstellung nicht untergehen lassen werde. Auch Israel soll noch in das Gottesreich eintreten. Der Name יְחֶזְקֵאל dient daher als Bürgschaft einer Errettung und besseren Zukunft. Vgl. Neumann, Jeremias von Anathoth, Einleit., S. 3 ff.

von Nebucadnezar vorgenommenen Deportation, im 7. oder 8. Jahre des babylonischen Exils, im 11. Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, 599 oder 598 vor Christus, nach Ober-Mesopotamien an den Flufs Kabor (כְּבָר), der bei Karkemisch (כַּרְכְּמִישׁ, circesium) in den Euphrat fällt, gefangen abgeführt, wo er zu Tel-Abib (3, 15) ein Haus besafs (8, 1) und verheirathet lebte (24, 18). Im 5. Jahre seines Aufenthaltes daselbst, im 7. Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, 594 vor Chr., erging an ihn der göttliche Beruf zur prophetischen Wirksamkeit (1, 1—3), welche er nach 29, 17, vgl. mit 1, 2, wenigstens 22 Jahre, also bis 572 vor Christus, dem 11. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, fortsetzte. Wie lange er noch nach dieser Zeit sein Prophetenamt fortgeführt hat, läfst sich nicht nach sicheren Zeugnissen bestimmen. Ezechiel war also ein jüngerer Zeitgenosse des Jeremia. Nach 24, 18 war er (wie oben erwähnt) verheirathet, indem hier von dem Tode seines Weibes, welcher im 4. Jahre seit seinem Auftreten erfolgte, die Rede ist. Aus 3, 24 und 8, 1 geht hervor, dafs er ein Hausbesitzer war. Nach einer späteren unverbürgten Sage (Gregor. Nazianz. Orat. 47, Opp. Tom. I, p. 724) soll er in seinen jüngeren Jahren bei dem Propheten Jeremia die Stelle eines Amanuensis versehen haben, und nach einer anderen ebenfalls unverbürgten Sage (Pseudoephiphan., de vitis prophetarum; Isidorus Hisp., de vita et morte sanctorum, c. 39) von einem Führer seiner Mitverbannten auf Veranlassung einer von ihm bekannt gemachten, ihnen mifsfälligen Weissagung ermordet worden sein. Nach Benjamin Tudelens. (Itinerarium, p. 78, Vers. l'Empereur, Pietro della Valle, p. 1, Brf. 17) soll angeblich sein Grabmal sich zwischen dem Euphrat und Chaboras finden. Vgl. Carpzovii introduct. ad libros V. T. propheticos p. 199 sqq. Dafs früher noch einige dem Ezechiel untergeschobene Schriften vorhanden waren, ersehen wir aus Fabricii Codex Pseudepigraphus V. Test. p. 1117 sqq.

Da diejenigen, mit denen Ezechiel in die Gefangenschaft abgeführt wurde, dem besseren Theil des Volkes angehörten (24, 11—17; Jer. 24), so scheint sein Wirkungskreis ein wichtiger und segensreicher gewesen zu sein (8, 1; 14, 1; 33, 30 ff.). Der Grund, warum der bessere Theil des Volkes, namentlich die Grofsen des Reichs, die reichen Einwohner Jerusalems, die Kriegsleute, Schmiede und Schlosser, mit den Schätzen des Tempels und des königlichen Palastes nach Babylon abgeführt wurden, liegt einerseits wohl darin, dafs in jenem Theile die Kraft des Volkes lag und der Zurückbleibende den Chaldäern nicht mehr gefährlich werden konnte, und andererseits darin, dafs dieser der Verkündigung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und des traurigen Looses, das den Zurückbleibenden bevorstand, Glauben schenkte, was die Gottlosen, welche der Weissagungen der Propheten spotteten, nicht thaten. Diese fanden daher bei dem Untergange der Stadt auch gröfstentheils ihren Untergang. Auch werden die Gottlosen und Ungläubigen wohl allerlei Mittel angewendet haben, um der Wegführung aus dem Lande zu entgehen. Für den besseren Theil des Volkes war daher die Wegführung ins Exil ein Glück. Der weggeführte König Jechonias hatte sogar die Ehre, an der königlichen Tafel zu Babylon zu speisen. Dagegen fiel sein Thronfolger Zidkia nach einer harten Belagerung und einem verzweifelten Ausfalle den Feinden in die Hände, die vor seinen Augen seine Söhne tödteten und nachher ihn des Gesichts beraubten und mit Ketten geschlossen nach Babylon führten.

Waren die zuerst ins Exil Abgeführten auch der bessere Theil und lag in ihnen auch die Hoffnung des Reiches Gottes (Jer. 24), so waren doch unter denselben auch manche Schwache und Gottlose, die gegen ihren Willen weggeführt waren, und der Unterschied war daher doch nur ein relativer. Sollte nun bei der Zögerung des angekündigten Gerichts über Judäa, bei der zeitweiligen

Ruhe des Reiches unter Zidkia und bei dem Bündnisse mit Aegypten der bessere Theil der Weggeführten nicht wankend, ihr Glaube und Vertrauen zu Jehova nicht geschwächt und die Gottesfurcht nicht vermindert, ja ganz getilgt werden, so konnte die Wirksamkeit des Ezechiel für die Exulanten nur von dem gröfsten Nutzen sein. Um dem Verderben und dem Ungehorsam entgegenzuwirken (3, 9), gab Gott dem Propheten eine Stirne wie Diamant, und verlieh ihm Muth und Kraft. Dafs der Einflufs des Propheten sehr grofs war und seine geistliche Würde Anerkennung fand, erhellt daraus, dafs die Aeltesten des Volkes sich in seinem Hause zu versammeln pflegten, um das Wort Jehovas durch ihn zu vernehmen, vgl. 8, 1; 11, 21; 20, 1; 24, 19 ff. Man kann daher mit Hitzig, Ewald u. A. Ezechiel nicht für einen Schriftsteller halten, der blofs ein „dämmerndes Stillleben im Gesetze und in der Erinnerung" geführt hat. Unter denjenigen Exulanten, welchen er seine Weissagungen bekannt machte, gab es jedoch auch Manche, welche ihn für einen Phantasten und Schwärmer hielten und über seine Drohungen, und namentlich über die Verkündigung des Unterganges Jerusalems spotteten. Kap. 33, 30—33 heifst es daher: „Was dich aber betrifft, Sohn Adams", spricht Jehova zu ihm, „so reden die Söhne deines Volkes wider dich an den Wänden und an den Hausthüren, und einer spricht zum andern, jeder zu seinem Bruder: „„kommt und höret, was das für ein Ausspruch sei, der von Jehova ausgehet!"" Und sie werden zu dir kommen in die Volksversammlung, und vor dir sitzen, als mein Volk. Sie werden deine Worte hören, aber nicht darnach thun. Sie werden in ihrem Munde ein seltsames Lied (And.: Liebeslied, And.: sie werden dich anpfeifen) sein; aber sie handeln nur aus Eigennutz, worauf ihr Herz gerichtet ist. Und siehe, du wirst ihnen ein seltsames Lied sein. Schön ist die Stimme, gut das Spiel. Sie hören zwar deine Worte; aber sie thun nicht darnach. Kommt es (das Unglück) aber, siehe, so kommt

es! Dann werden sie erfahren, dafs ein Prophet in ihrer Mitte war".

§. 2.
Inhalt.

Die Weissagungen des Ezechiel bestehen aus zwei Haupttheilen, deren erster die vor der Zerstörung geschriebenen Kapitel 1—32, und deren zweiter die nach der Zerstörung geschriebenen Kapitel 33—48 enthält. In dem ersten Theile zielet der Prophet hauptsächlich dahin, dem Volke seine falsche Sicherheit zu nehmen und den Bufsgeist als das einzige Mittel des Heiles in demselben zu erwecken und zu stärken; und im zweiten Theile (Kap. 33—48) bemüht er sich, das Volk, insbesondere den besseren Theil, durch Verkündigung des Heils vor Verzweiflung zu bewahren und in der Treue gegen Jehova und sein h. Gesetz zu erhalten. Insbesondere dienten diejenigen Weissagungen, deren Erfüllung das Volk mit erlebte, dazu, auch an die Erfüllung derjenigen zu glauben, welche es nicht erlebte. So ging nicht lange nach der Verkündigung in Erfüllung, was Ezechiel über das Schicksal des Königs Zidkia (Kap. 12, 12 ff.), über die Zerstörung der Stadt (Kap. 24), und über die Besiegung der Aegypter und Tyrer durch Nebucadnezar geweissagt hatte.

Kap. 1—3, welche man als eine Einleitung ansehen kann, enthalten eine Beschreibung der Inauguration des Propheten zu seinem Amte und den Auftrag an seine Volksgenossen; Kap. 4—24 enthalten, wie schon bemerkt wurde, Weissagungen, die in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems gehören und auf das Bundesvolk sich beziehen; Kap. 25—32 Weissagungen über auswärtige Völker, namentlich die Ammoniter, Moabiter (25, 1—11), Edomiter, Philistäer (25, 12—17), Tyrer und Zidonier (Kap. 26), Aegypter (Kap. 29—32); und Kap. 33—48 Weissagungen nach der Zerstörung Jerusalems, die wieder auf Israel gehen.

Der Hauptinhalt der Verheifsungen, die sich auf Israel und insbesondere auf den Messias und dessen Reich beziehen, ist folgender :

In Folge der Strafgerechtigkeit, welche Jehova an Juda übt, wird dasselbe ganz ins Exil weggeführt werden; es soll aber aus demselben nebst Israel zurückkehren und beide sich der göttlichen Gnade und des göttlichen Schutzes zu erfreuen haben, vgl. Apstgsch. 26, 7; Luc. 2, 36; Offenb. 7, 4 ff.; auch während des Exils will Gott sein verstofsenes Volk nicht ganz verlassen, sondern es vor Götzendienst bewahren, und in der Treue gegen ihn, den einen wahren Gott, erhalten (11, 16). Ein gröfseres Heil als durch seinen Schutz während des Exils werde ihm aber nach der Befreiung aus dem Exil durch die Ankunft des Messias zu Theil werden. Es soll aus der der Herrschaft beraubten und tief heruntergekommenen Familie Davids durch Jehovas wunderbare Wirkung ein herrlicher König hervorgehen, dessen Herrschaft und Schutz sich selbst die heidnischen Völker der Erde anvertrauen werden (Kap. 17, 22—24). Jehova wird selbst das Hirtenamt über seine verlassene und zerstreute Heerde übernehmen und dasselbe durch seinen Diener David (den Messias) führen lassen (Kap. 34, 23—31; 37, 24). Dieser grofse und mächtige Nachkomme Davids wird mit dem königlichen Amte, durch welches er das von den früheren Regenten so schwer verletzte Recht zur Herrschaft bringen wird (Kap. 21, 32), das hohepriesterliche verbinden (V. 31). Das Volk soll sich der Vergebung der Sünden zu erfreuen haben (Kap. 36, 25; 37, 23), und Jehova wird demselben einen neuen Geist und statt eines steinernen Herzens ein Herz von Fleisch (11, 19) geben und es durch seinen belebenden Odem aus dem geistigen Tode erwecken (Kap. 37). Das Reich Gottes, wie der Tempel (Kap. 40—48), gelangt zu einer Herrlichkeit, welche die frühere weit überstrahlt. Ein vom Tempel ausgehender Strom des Heils erneuert die in Sünde und Elend sich befindende

Welt (47, 1—12); die Heiden gelangen zu gleichen Rechten in der Gemeinschaft des Reiches Gottes (47, 22. 23; vgl. Offenb. 7, 4 ff.); das Heil geht aber von Jerusalem aus und in seine Gemeinschaft treten die Heiden ein (Kap. 16, 53 ff.); die Fülle des Heils ist eine so grofse, dafs auch für die tiefste sittliche Versunkenheit, ja für Sodom hier ein Mittel der Erneuerung gegeben wird, d. h. die Mitglieder des Gottesreiches werden alle Feinde besiegen, und selbst Gog, der König von Magog (Kap. 38. 39), welcher alle Feinde des Gottesreiches repräsentirt, wird überwunden werden.

Mehrere Stellen des Buches lassen darüber keinen Zweifel, dafs Ezechiel mit früheren Schriften genau bekannt war. Zum Beweise vergleiche man 20, 39 mit 2 Sam. 22, 25, mit Zephania 29, 6, mit Jes. Kap. 36 ff.; 30, 9 mit Jesaias Weissagung über Aegypten, 14, 14; 24, 10 mit Job, 27, 11 mit Hohesl. 21, 30, mit Klagl. 30, 16. 18; 22, 18; 28, 12 mit Jerem. 18, 2 mit Jerem. 31, 30; Kap. 13 mit Jerem. 23, 9 ff.; Kap. 34 mit Jerem. 23, 1 ff.

§. 3.

Schriftstellerischer Charakter des Ezechiel.

Die Sprache des Ezechiel ist wie bei Jeremia nicht mehr rein hebräisch, und hat schon aramäische Wörter und Formen, z. B. קָֽרְחָא für קָֽרְחָה *kahle Glatze* 7, 18; 27, 31; גָּֽבְהָא für גָּֽבְהָה *ist hoch* 31, 5; מַשְּׂאוֹת ein aramäischer Infinitiv von נָשָׂא 17, 9; מִגְרָשָׁה 36, 5 von גָּרַשׁ *treiben, vertreiben*; אִדָּרֵשׁ Niph. für הִדָּרֵשׁ; יַלַדְתִּי für יָלַדְתְּ 16, 20; זַכַּרְתִּי für זָכַרְתְּ 16, 22 u. a. Auch hat derselbe manche sonst nicht vorkommende Wörter und Wortformen, בִּתֵּק 16, 40; דִּלַּח 32, 3. 13; טָעָה für תָּעָה 13, 10; כָּחַל 23, 40; כָּסַן 17, 7; כָּסַם 44, 20; סָחָה 26, 4; פִּכָּה 47, 2; פָּרַד 13, 20; קוֹסֵם 17, 9; קָרַם 37, 6. 8; רָסַס 46, 14; שִׁשָּׁה

45, 14 u. a. געל statt גָּעַל 16, 5; מְחִי 26, 9; רְתַח 24, 5; שָׂחוּ 47, 5 u. a. Bei Ezechiel kann diese Beschaffenheit des Textes nicht auffallen, da er während seiner prophetischen Wirksamkeit unter einem aramäisch redenden Volke lebte. Die Schreibart ist im Ganzen prosaisch, wozu ihn auch die genaue Beschreibung seiner Gesichte nöthigte. Wir treffen daher selten bei ihm einen lyrischen Schwung (Kap. 7) und dichterische Lebendigkeit. Sein Buch ist aber reich an neuen und kühnen Bildern und Vergleichungen. Zu den Gemälden gehören die Schilderung der undankbaren Gattin, welche Unzucht treibt (Kap. 16), des grofsen Adlers, welcher den Wipfel einer Ceder abbricht, in ein Krämerland trägt, worauf er einen Weinstock pflanzt und wieder ausrottet (Kap. 17), die das Schicksal des jüdischen Volkes schildernden beiden Parabeln von einer Löwin, die ihre grofsgezogenen Jungen verliert, und von einem fruchtbaren Weinstock, der ausgerissen und in ein trockenes Land verpflanzt wird (Kap. 19), ferner die Schilderung der beiden Schwestern Ohola und Oholiba, die von ihren Buhlern gesteinigt, zerhackt und verbrannt werden (Kap. 23), des Königs von Tyrus, als gesalbten und schützenden Cherub auf einem heil. Berge (Kap. 28), des Königs von Aegypten als Krokodil, der im Nilstrom gefangen, in die Wüste geführt und den Raubthieren preisgegeben wird (Kap. 29), der assyrischen Monarchie, als hoher Cederbaum, den ein wildes Volk fället und ins Todtenreich hinabstöfst (Kap. 31), des Pharao, der in der Unterwelt die Gräber vieler Könige und Völker sieht (Kap. 32), des Thales voller Todtengebeine, die wieder lebendig werden (Kap. 37), des Krieges und der Niederlage des Königs Gog (Kap. 38. 39), der im Tempel zu Jerusalem entspringenden Quelle, die ein Flufs wird, und das Wasser des todten Meeres süfs macht (Kap. 47). Es offenbart sich bei unserem Propheten eine Bekanntschaft mit der symbolischen Darstellung der Assyrer, wie wir sie in jüngster Zeit bei den Ausgrabungen zu Ninive

kennen gelernt haben. Das Neue und Eigenthümliche, was Ezechiel hat, erklärt sich aus den damaligen Lagen und Verhältnissen der Völker und Länder, welche ihm mehr als den früheren Propheten bekannt waren.

§. 4.

Erläuterungsschriften über den Propheten Ezechiel.

Zu den Schriftstellern, welche die Weissagungen des Ezechiel erläutert haben, gehören die in den einleitenden Vorbemerkungen zu Jesaia und Jeremia schon genannten: unter den Vätern Origenes, dessen 14 von Hieronymus ins Lateinische übersetzte Homilien sich in den von Vallars, Vened. 1736, herausgegebenen Werken desselben, Tom. V, p. 877 ff. und in den von de la Rue, Tom. III, p. 325 ff. finden, Hieronymus, welcher 14 Bücher Commentt. in Ezechielem geschrieben hat, welche in der Ausgabe von Martini T. III und in der von Vallars T. V abgedruckt sind; Ephräm, der Syrer, dessen in syrischer Sprache geschriebener und ins Lateinische übersetzter Commentar sich Tom. II, S. 165—202, Theodoret, dessen Commentar in der Ausgabe von Sirmond T. II, p. 300 sqq., und in der von Schulze T. II, P. II sich findet. Aus der in der vaticanischen Bibliothek aufbewahrten Catena patrum Graecorum in Ezechielem finden sich mehrere Excerpte in dem Commentar des Hieron. Pradus und des Joa. Bapt. Villalpandus zu demselben. — S. Einl. in die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten Bd. I, S. 19 ff.

Unter den jüdischen Auslegern haben auch Commentare über Ezechiel geschrieben: Salomon Jarchi (Raschi), David Kimchi, ein Sohn des Joseph Kimchi (Radak), Don Isaac Abarbanel und Sal. Ben Melech. S. Einl. in die messianischen Weissagungen, Bd. I, S. 24 ff.

Zu den älteren katholischen Auslegern des Ezechiel gehören Rabanus Maurus, Franz Vatablus († 1547), Isidor Clarius († 1555), Richard von St. Victor, dessen Auslegung über Ezechiels Gesichte und Tempel, Paris 1588, — Apollinarius, der jüngere Polychronius, Bischof zu Apamea, — Serranus aus Cordua († 1609), dessen Auslegung zu Antwerpen 1572 und 1619, — Hector Pintus, dessen Comment. zu Salamanca 1568 fol., zu Cöln 1594. 4., zu Antw. 1615. 4. erschienen, — die beiden spanischen Jesuiten Hieronymus Pradus († 1595) und Joh. Bapt. Villalpandus († 1608), deren Commentar in drei Foliobänden unter dem Titel: „in Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi hierosolymitani commentariis et imaginibus illustratus" zu Rom 1596 und 1604 erschienen, — Maldonat († 1683), dessen Commentar mit dem über den Jeremia zu Lyon 1611. 4. und zu Paris 1643 fol. herauskam, — Wilh. Estius († 1613), Forerius, Caspar Sanctius (Sanchez [† 1628]) (comment. et paraphrasis in Ezechielem et Danielem, Lyon 1612. 1619 fol.), Cornelius a Lapide († 1637), worüber schon in der Einl. in die messianischen Weissagungen des Jesaia die Rede gewesen ist, Jakob Tirinus († 1636), — Jo. Steph. Menochius († 1655): brevis exposit. sensus litteral. totius scripturae. Colon. 1630 fol. und öfter, Par. 1719. 2 Voll. fol. Auch sind noch zu erwähnen Fabr. Paulucius, dessen Commentar in Ezechielem zu Rom 1628 erschien, und Hierony. Savanarola, dessen italienische Reden in Ezechiel zu Ferrara 1516. 4. herausgekommen sind.

Unter den älteren protestantischen Auslegern, welche Erläuterungen über Ezechiel geschrieben haben, sind hauptsächlich zu nennen: Jo. Oecolampadius, Commentarius in Ezechielem, Argentorati 1534. 4., Basiliae 1548. fol., — Victorinus Strigelius, Ezechiel propheta ad ebraicam veritatem recognitus, et argumentis atque scholiis illustratus, Lipsiae 1564. 1575—1579. 8. —

J o. C a l v i n, praelectiones in Ezechielis prophetae viginta capita priora, Jo. Budaei et Caroli Jonvillaei labore et industria excerptae. Genevae 1565. 8., das. 1583. fol. Französisch daselbst 1563. 8. Rupellae 1565. fol. Sie finden sich im vierten Bande der Ausgabe seiner Werke zu Amsterdam 1667. — N i c. S e l n e c c e r († 1592), Comment. in Ezechielem. — P h i l. H e i l b r u n e r, Ezechielis prophetae vaticinia in locos communes theologicos digesta et quaestionibus methodi illustrata. Lavingae 1587. 8. — A m a n d. P o l a n u s a P o l a n s d o r f, commentaria in Ezechielem, logica analysi et theologica ἐκθέσει tradita, ita publicis praelectionibus in vetusta Basiliensi academia, in quibus totius libri genuinus sensus et multiplex usus ostenditur. Cum indice triplici. Basiliae 1601. 4. und das. 1608. 4. — F r a n c. J u n i u s, commentaria in Ezechielem prophetam, nach des Verfassers Tode herausgegeben zu Genf 1609. fol. und das. 1610. 8. und in seinen opp. theolog. T. I, p. 764. — M a t t h i a s H a f e n r e f f e r, templum Ezechielis sive in IX postrema prophetae capita commentarius. Tubingae 1613. fol. — J a c. B r a n d m ü l l e r, commentarius in Ezechielem, Basil. 1621. 4. — J o. P i s c a t o r († 1626), comment. in omnes libros V. T. Herborn 1646. fol. — H u g o G r o t i u s († 1645), Annotationes in V. Test. Par. 1644. — W i l h. G r e e n h i l l, exposition of the prophety of Ezechiel, London 1649. In 4 Bänden 4. herausgegeben zu Haag 1732—1736. — J o. C o c c e j u s, commentarius in Ezechielem. Lugd. Batav. 1608. 4., Amsterdam 1669. fol. und in dessen Werken, Tom. III, Amsterd. 1675. fol. — W i l h. F r i e d. H e z e l, sechster Theil, Lemgo 1785. — J o h. D a v. M i c h a e l i s, deutsche Uebersetzung des alten Testamentes mit Anmerkungen für Ungelehrte. Zehnter Theil, welcher Ezechiel und Daniel enthält. Götting. 1781. — J o h. H e i n r. D a n. M o l d e n h a w e r, Uebersetzung und Erklärung des Propheten Jeremia und Ezechiel. Quedlinb. und Blankenburg 1784. — H e r m. V e n e m a († 1787), lect. acad. ad Eze-

chielem. P. I usque ad cap. 21 ed. J. H. Verschuir, das. 1790. — Jo. Fr. Stark, Comment. in proph. Ezechielem, Francof. 1731. 4. — Wilh. Petersen, das Zeugniſs Jesu aus dem Propheten Ezechiel durch den Geist der Weissagung dargethan, Frankf. 1719. 4. — Carl Volborth, Ezechiel aufs Neue aus dem Hebräischen übersetzt und mit kurzen Anmerkungen für unstudirte Leser begleitet, Göttingen 1787. — Will. Newcome, an attempt towards an improved version, a metrical arrangement and a explanation of the Prophet Ezechiel, Dublin 1788. 4. — Die neueren protestantischen Erläuterungsschriften sind von Rosenmüller, Maurer, Ewald (worüber schon oben bei Jesaia die Rede war); Umbreit, praktischer Commentar über den Hesekiel, mit exegetischen und kritischen Anmerkungen, Hamb. 1843; Hävernick, Commentar über den Propheten Ezechiel, Erl. 1843; Ferd. Hitzig, der Prophet Ezechiel erklärt, Leipz. 1847 (Lief. 8 des k. exeget. Handb.). — Einzelne Theile behandelten J. F. Böttcher (Proben alttestamentlicher Schrifterklärung, Leipz. 1833, S. 218 ff., exeg. kritischer Vers. über die ideale Beschreibung der Tempelgebäude Ezech. Kap. 40 ff.) und W. Neumann (die Wasser des Lebens. Ein exegetischer Versuch über Ezech. 47, 1—12. Berl. 1849).

Zu den katholischen neueren Erläuterungsschriften gehören die von Aug. Calmet († 1757), H. Braun, Brentano († 1797), Dereser († 1817), Allioli, Scholz († 1852) und Loch-Reischl, siehe Einleitung zu Jesaia.

§. 5.

Commentar.

Ezech. 1, 10. 26—28.

Zu den messianischen Stellen des Ezechiel zählen mehrere Ausleger auch Kap. 1, 10. 26—28. Nach einigen

heil. Vätern (**A u g u s t i n u s**, **A m b r o s i u s**) und nach der kirchlichen Liturgie soll nämlich das V. 10 beschriebene viergestaltige Bild mit einem Menschen-, Löwen-, Stier- und Adler-Gesichte die vier Evangelisten des neuen Bundes, und das auf einem glänzenden Throne sitzende Bild, welches einem Menschen glich (V. 26—28), den Sohn Gottes, der in der Jungfrau Maria Mensch wurde, bezeichnen. Der Prophet sieht in einer Entzückung eine von Norden herannahende schwarze, am Rande hellglänzende, in der Mitte wie Glanzgold strahlende Wetterwolke, vier Thiere, vier Räder, welche den Donnerwagen, d. i. den Thron tragen, auf welchem Gott sitzend in der Gestalt eines Menschen erscheint, der ihn zum Prophetenamte beruft. V. 10 sagt der Prophet : וּדְמוּת פְּנֵיהֶם פְּנֵי אָדָם וּפְנֵי אַרְיֵה אֶל־הַיָּמִין לְאַרְבַּעְתָּם וּפְנֵי־שׁוֹר מֵהַשְּׂמֹאול לְאַרְבַּעְתָּן וּפְנֵי־נֶשֶׁר לְאַרְבַּעְתָּן׃ *Und ihr* (der vier menschenähnlichen Wesen) *Gesicht glich dem eines Menschen, und ein Löwengesicht hatten rechts alle vier, und ein Stiergesicht links alle vier, und ein Adlergesicht hatten alle vier.*

Ein ähnliches Bild schaute Johannes, Offenb. 4, 7 : *καὶ τὸ ζῶον, τὸ πρῶτον, ὅμοιον λέοντι, καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ, καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχον τὸ πρόσωπον ὡς ἄνθρωπος, καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῷ πετωμένῳ.*

Die Ausleger haben sich bemüht, jedem Zuge des Bildes eine bestimmte Bedeutung zu geben; allein sie haben fast insgesammt ihre Ansichten nicht genügend begründen können. So soll nach **T h e o d o r e t** der Löwe als ein königliches Thier das *Königthum*, der Stier als ein für einen Hohenpriester darzubringendes Opferthier das *Priesterthum* und der Adler als ein hochfliegendes und scharfsehendes Thier die *Prophetie* bezeichnen. Der Prophet soll durch das Gesagte anzeigen wollen, daſs die ganze menschliche Natur zugleich mit seinen Leitern (*μετὰ τῶν οἰκείων ἡγεμόνων*), dem Könige und Urheber aller Dinge unter-

worfen sei, und dafs Gott das Menschengeschlecht mit so vielen Gaben ausgerüstet habe. Diese Erklärung leidet offenbar an dem Fehler des Gesuchten und Willkürlichen. Besser zu dem ganzen Gesichte des Propheten passend scheint uns die Zusammenstellung des Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesichts bei den vier Wesen, die unter dem Throne Gottes sind, die höchste Herrschaft desselben über Alles, was in der Natur Grofses, Starkes und Scharfsichtiges ist, anzudeuten. Denn wie der Mensch über alle anderen Geschöpfe hervorragt, so der Löwe unter dem Vieh und der Adler unter den Vögeln. Wir finden daher die Erklärung der vier Wesen, die Kap. 10, 14—22, wo auf diese Erscheinung Bezug genommen wird, Cherubim heifsen, von den vier Evangelisten für nicht hinlänglich begründet und willkürlich. Nach Denjenigen, welche mit Rücksicht auf die kanonischen Tagzeiten der Evangelisten in den vier Gesichtern Symbole der vier Evangelisten finden, soll das *Menschengesicht* Matthäus bezeichnen, weil sein Evangelium mit der Erzählung der Menschheit Jesu beginnt: liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham, und in seinem Geschlechtsregister die menschliche Herkunft und Abstammung Jesu nachweiset; das *Löwengesicht* Marcus, weil derselbe sein Evangelium 1, 3 mit *vox clamantis in deserto*, dem Aufenthalte der Löwen, oder nach Anderen mit der Stimme des Täufers beginnt, welche stark wie eines Löwen Stimme die Herzen der Menschen erschütterte und zur Bufse erweckte; das *Stiergesicht* Lucas, dessen Evangelium zuerst von dem *Priesterthum* des Zacharias spricht; das *Adlergesicht* Johannes, der im Anfange seines Evangeliums wie ein Adler sich über die Erde emporschwingt und vom göttlichen Logos spricht: *in principio erat verbum* (2). Dafs die vier Evangelisten

---

(2) Der heil. Hieron. bemerkt zu V. 10: „Quidam quatuor Evangelia, quos nos quoque in Prooemio commentariorum Matthaei sequuti

in den bildlichen Darstellungen jene Gesichter neben sich haben, ist bekannt. Nach anderen Auslegern sollen jene vier Gesichter eine vierfache Eigenschaft des Messias als *Mensch*, als *König*, da der Löwe der König der Thiere sei, vgl. 1 Mos. 49, 9; Offenb. 5, 5, als *Hoherpriester* und *Gott* symbolisiren, oder im abstracten Sinne die *Menschenfreundlichkeit* (Tit. 2, 11; 3, 4), die *Herrschaft*, die *Barmherzigkeit* und *Versöhnung*, da Stier ein Opferthier sei, und die *Weisheit* und *Göttlichkeit*, da Adler im Alterthume ein Vogel Gottes gewesen, vgl. Allioli's Anmerkungen zu 4 Mos. 2 und zu Ezech. 1, 5 und Bade's Christologie z. d. St. — Bade bemerkt über diese Erklärungen : „Was nun die obige von den Vätern, der Kirche und den Theologen adoptirte Deutung der vier Symbole auf die vier Evangelisten und resp. auf die vierfache Eigenschaft des Messias zu begünstigen und zu rechtfertigen scheint, ist zunächst die Vergleichung der Erscheinung der Herrlichkeit Jehovas hier bei Ezechiel (vgl. V. 28) mit der Erscheinung desselben bei Jes. 6, 1 ff., wo der Erscheinende nach Joh. 12, 37. 39—41 der Messias ist; denn den Vater hat Niemand je gesehen und kann Niemand sehen, da er, unsichtbar, in einem unzugänglichen Lichte wohnt", vgl. Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12; 1 Timoth. 1, 17; 6, 16; coll. Exod. 33, 18—23. Dazu kommt, daſs der in der Herrlichkeit Jehovas Erscheinende in unserer Stelle V. 26 als *Mensch* — *„nach dem Ansehen eines Menschen"* (כְּמַרְאֵה אָדָם) erscheint, wie auch bei Abraham Genes.

---

sumus, horum animalium putant nominibus designari : Matthaei, quod quasi hominem descripserit : *liber generationis Jesu Christi*, *filii David*, *filii Abraham*. Leonis, ad Marcum referunt : initium Evangelii Jesu Christi filii dei, sicut scriptum est in Isaia propheta : *Vox clamantis in deserto*, *parate viam Domini* : *rectas facite semitas eius* (Jes. 40, 3) : Vituli ad Lucae Evangelium, quod a Zachariae incipit sacerdotio. Aquilae, ad Johannis exordium, qui ad excelsum evolans coepit : *In principio erat Verbum : et Verbum erat apud deum : et deus erat Verbum*".

18, 2 ff., vorbedeutend seine einstige Incarnation; desgleichen in der Vision Daniels 7, 13, wo er als „*Menschensohn*“ (כְּבַר אֱנָשׁ) zu dem „Alten der Tage“, dem Vater geführt wird, von ihm also unterschieden ist; wiederum nach seiner Himmelfahrt erscheint er als „*Menschensohn*“ dem heil. Johannes (Apoc. 1, 13), und diese Erscheinung (V. 14. 15. 16) ist der bei Ezechiel in Beziehung auf das Glänzende, Feurige derselben ziemlich ähnlich. Den glänzenden Thron angehend vgl. die Erscheinung des richtenden Gottmenschen (Apoc. 20, 11; coll. Matth. 25, 31; 24, 30). Die Herrlichkeit dieses Menschensohnes im Allgemeinen aber ist die *Herrlichkeit seines Vaters* (Matth. 16, 27, vgl. noch Ps. 44 (45), 3. 5; 109 (110), 1; Jes. 60, 1. 2). — Die vier geheimnifsvollen lebenden Wesen, die auch die Gestalt eines Menschen hatten (V. 5), erscheinen in unserer Stelle (V. 26, coll. 22) als die Träger des Thrones, auf welchem die Menschengestalt safs; in dieser Weise sind die vier Evangelisten die Träger des Evangeliums Jesu Christi, welches in ihren vierfachen Berichten seinen Ausdruck erhalten hat, und somit in einem gewissen Sinne die Träger Jesu Christi selbst, der in jenen Evangelien verkündet, gepredigt wird. Und so wie die vier lebenden Wesen nach allen vier Seiten hingingen, wohin der Windhauch sie trieb (V. 9. 12. 14. 17. 20), so sollte das Evangelium Jesu Christi, nach dem in den vier geschriebenen Evangelien ausgeprägten Inhalt, nachdem die Apostel den heil. Geist, der sie leiten und führen sollte, unter dem Symbol des nach und nach von allen vier Weltgegenden brausenden Sturmwindes (Apstgsch. 2, 2) empfangen hatten, allen Völkern der vier Weltgegenden gepredigt werden — ihnen zum Zeugnifs (Matth. 28, 19; 24, 14, coll. V. 31; Luc. 13, 29).

Wir müssen gestehen, dafs wir auch dieser Erklärung, auf das Einzelne gesehen, unsere Beistimmung nicht geben können. Jedenfalls ist Manches darin gesucht und willkürlich, wie schon die verschiedene Auffassung mehrerer

Punkte beweiset. Will man sich der Gefahr zu irren nicht zu sehr aussetzen, so mufs man bei dem Allgemeinen stehen bleiben und die merkwürdige Erscheinung, die der Berufung des Propheten zum Prophetenamte vorherging und diese gleichsam einleitete, als eine solche ansehen, welche Gott, als er den Propheten berief, in seiner Erhabenheit, Majestät, Macht und in seinem Glanze zeigte, um ihn tief zu ergreifen und von der hohen Wichtigkeit seines Berufes zu überzeugen. Zu dieser Auffassung stimmt auch der Schlufs der Beschreibung der Erscheinung: „Dieses ist das Aussehen des Gleichnisses der Herrlichkeit Jehovas". Nach V. 26 glich die Gestalt, welche der Prophet auf einem über einem Gewölbe ruhenden Throne von Saphirstein sitzen sah, einem Menschen. Da das alte und neue Testament darüber keinen Zweifel läfst, dafs der Offenbarer im alten Bunde der *λόγος*, der Sohn Gottes, ist, so kann mit Grund angenommen werden, dafs der auf dem Throne Sitzende, welcher V. 28 Jehova genannt wird, der Sohn Gottes war, welcher im A. T. als מַלְאַךְ יְהוָה erscheint (2 Mos. 3, 2). Siehe unsere Abhandlung „über den Engel Jehovas im Pentateuch" im IV. Bande der „Beiträge", S. 357 ff., und unsere „Dissert. de divina Messiae natura in libris s. V. T. in der Exeg. crit. in Jes. c. 52, 12 bis 53, 12 p. 301 sqq.". Diese Erklärung findet sich auch bei Justinus, Irenäus, Cyprian, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus, Ambrosius, Theodoret und bei mehreren anderen Vätern und späteren Auslegern. Da der Offenbarer im alten Bunde auch häufig יְהוָה heifst, und der offenbarende Gott, der Sohn, vom Vater, dem Unsichtbaren, nicht streng unterschieden wird, so konnten beide leicht identificirt werden. Zur vollen Klarheit der Unterscheidung des Vaters von seinem menschgewordenen Sohne hat erst das Christenthum geführt. Die Unterscheidung Jehovas des Vaters von Jehova dem Sohne wird erst im N. B. zur Klarheit und Bestimmtheit gebracht. Dieser allmälige Fortschritt erklärt sich aus dem

göttlichen Erziehungsplane in Betreff der Trinitätslehre. Wäre der Unterschied im A. B., namentlich in der älteren Zeit, mehr hervorgetreten, so hätte dieses dem rohen und zum Götzendienste hinneigenden Volke gefährlich werden und es zum Polytheismus führen können. Wir müssen daher auch in Betreff der Entwickelung des Gottesbegriffs den göttlichen Erziehungsplan bewundern. Andeutungen der Verschiedenheit des Sohnes vom Vater bietet aber der A. B. zur Genüge dar. Es war daher die im N. B. zur vollen Klarheit gewordene Trinitätslehre nicht etwas durchaus Neues und Unvorbereitetes.

In einem ähnlichen Gesichte Offenb. 4 wird auch Jehova der Vater von Jehova dem Sohne, der daselbst als menschgewordenes Sühnopfer erscheint, unterschieden. Und Theodoret bemerkt zu Ezech. 1, 26 ff. : „Der Herr aller Dinge ist dem Patriarchen Abraham als Mensch erschienen und hat sich ihm nicht als etwas Furchtbares gezeigt, weil er ihm und durch ihn dem ganzen Erdkreise Gutes verheifsen wollte“. Die dem Isaak gewordene Verheifsung enthält die Abkunft unseres Herrn und Erretters Jesu Christi dem Fleische nach, weshalb mit der Verheifsung Isaaks der Segen der Völker verbunden ist. Denn er sagt : „in deinem Samen werden alle Völker der Erde gesegnet werden“ (1 Mos. 22, 18). Da er ihm aber die Knechtschaft des Geschlechts vorherverkündigte, so erschien er ihm nicht als ein Gütiger, sondern als ein rauchender Ofen und Feuer“ (1 Mos. 15, 17). . . . Nachdem Theodoret im Folgenden gezeigt, dafs Gott, wie aus 1 Mos. 32, 24; 2 Mos. 3, 2; 19, 16; 1 Kön. 19, 11 ff.; 5 Mos. 4, 24 erhelle, auf verschiedene Weise mit Rücksicht auf den Zweck erschienen sei, fügt er hinzu : „Die Menschheit des Wortes Gottes ist glänzend, prächtig, unsterblich und unverweslich von der inwohnenden göttlichen Natur geworden. . . .“

Nach einigen Auslegern soll die in der Vision des Ezechiel erscheinende Herrlichkeit Jehovas die des Vaters

sein (5 Mos. 33, 26; 2 Kön. 19, 15; Ps. 18, 11; 68, 18. 19; 80, 2; 99, 1; Jes. 37, 16; Dan. 3, 55; Habak. 3, 8) und die viergestaltigen lebenden Symbole der göttlichen Eigenschaften. „Leo est enim“, bemerkt Corn. a Lapide, „symbolum maximae fortitudinis; vitulus summae benevolentiae (auch patientiae, longanimitatis); homo rationis et aequitatis (auch humanitatis, cf. Tit. 3, 4); aquila altissimae sapientiae“. Zum Beweise der Richtigkeit dieser Erklärung vergleicht man Offenb. Kap. 4 und 5, wonach der in Herrlichkeit Erscheinende offenbar der himmlische Vater, unterschieden von dem Lamme (dem Gottmenschen) ist, Offenb. 5, 6 ff. — Es ist nun zwar nach der Offenb. der auf dem Throne Sitzende nicht wie bei Ezechiel von einer Menschengestalt, es ist aber Offenb. 5, 8. 12 ff. das Lamm, welches mit dem auf dem Throne Sitzenden vereint ist, mit diesem gleicher Anbetung theilhaftig und 7, 17 befindet sich das Lamm ebenfalls, wie Gott (V. 15), in der Mitte des Thrones, weshalb die Menschengestalt und das Lamm denselben bezeichnen können.

Nach diesen Erläuterungen fügen wir die Verse 26—28 hinzu : וּמִמַּעַל לָרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל־רֹאשָׁם כְּמַרְאֵה אֶבֶן־סַפִּיר דְּמוּת כִּסֵּא וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמָעְלָה : וָאֵרֶא כְּעֵין חַשְׁמַל כְּמַרְאֵה־אֵשׁ בֵּית־לָהּ סָבִיב מִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמָעְלָה וּמִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַטָּה רָאִיתִי כְּמַרְאֵה־אֵשׁ וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב : כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בֶעָנָן בְּיוֹם הַגֶּשֶׁם כֵּן מַרְאֵה הַנֹּגַהּ סָבִיב הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד־יְהוָה וָאֶרְאֶה וָאֶפֹּל עַל־פָּנַי וָאֶשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר : *Und über dem Gewölbe, welches über ihrem (der Thiere) Haupte war, war wie das Aussehen eines Saphirsteins, was einem Throne glich* (de Wett. : *in der Gestalt eines Thrones*) *und auf dieser Thron-Gestalt (dem Thronartigen) war, was eines Menschen Aussehen glich* (de Wett. : *die Gestalt eines, der wie ein Mensch aussah*), *darauf oberwärts* (de Wett. : *und oben war darauf*), *und ich sah wie Schimmer Glanzgoldes* (de Wett. : *etwas schimmern, wie glühendes Erz*), *wie das Aussehen von Feuer, um welches rings Helle,*

— von seiner Hüften Aussehen nach oben und von seiner Hüften Aussehen nach unten sah ich wie das Aussehen von Feuer, um welches rings Glanz, wie das Aussehen des Bogens, der am Regentage im Gewölbe ist, so das Aussehen des Glanzes rings : das ist das Aussehen des Gleichnisses der Herrlichkeit Jehovas! (de Wett. : *das war der Anblick der herrlichen Gestalt Jehovas*). *Und da ichs gesehen, fiel ich auf mein Antlitz und hörte eine Stimme, die (zu mir) redete.*

Nach dieser Beschreibung war die auf dem dunkelblauen Throne sitzende menschenähnliche Gestalt so majestätisch und glänzend, daſs sie die Schönheit des Regenbogens übertraf, weshalb der Prophet sie nur annähernd schildern kann. Bei dem Herannahen dieser hehren und glänzenden Gestalt, zu deren Beschreibung der Prophet keine Bilder hat, indem selbst das schönste, das des Regenbogens, nicht hinreicht, fiel der Prophet auf sein Angesicht und hörte eine redende Stimme. Nachdem der Prophet dieser majestätischen Erscheinung gewürdigt und geistig gehoben war, erhielt er seinen Beruf zum Prophetenamte und die Aufträge, die er dem Volke mitzutheilen hatte. Um unerschöpflich und wie ein Buch zu reden, wird dem Propheten ein Buch mit Klage- und Trauerworten von jener Gestalt in der Absicht gereicht, die harten schweren göttlichen Worte, so bitter sie auch sein mögen, gleichsam zu essen und als etwas Süſses mit Freude zu verschlingen, um ohne inneres Widerstreben sie überall wieder aus seinem Inneren hervorziehen und vortragen zu können. Was nun den Zweck jener Erscheinung betrifft, so haben wir bereits oben gezeigt, daſs der Prophet dadurch zu seinem Prophetenamte und zur willigen Annahme dieses so schweren und für ihn so lebensgefährlichen Amtes vorbereitet werden sollte. Ist nun ferner der Offenbarer des alten Bundes der λόγος, der Sohn Gottes, so kann mit Grund angenommen werden, daſs jene hehre majestätische Gestalt kein anderer als jener ist, und daſs dadurch der Gottmensch Christus dargestellt wird. Daſs sich unter

allen Gestalten keine so sehr zu dieser Darstellung als die des Menschen pafst, erhellt auch daraus, dafs der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen und als sein Repräsentant und Stellvertreter auf Erden bestellt worden ist (1 Mos. 1, 27 ff.; Ps. 8, 6 ff.). Der den Thron umgebende Regenbogen ist nicht blofs ein passendes Symbol der Herrlichkeit und Majestät des Erscheinenden, sondern als Bundeszeichen auch ein Symbol der göttlichen Gnade und Liebe. Mehr über diese Stelle zu sagen, halten wir in Bezug auf unseren Zweck für unnöthig.

Ezech. 9, 4. 6.

Ezechiel sieht in einer Entzückung, worin er im 6. Jahre nach der Wegführung Jojachins d. i. im 6. vor der Zerstörung Jerusalems, im Geiste sich in den Tempel zu Jerusalem in die Nähe der Cherubim versetzt findet, einen in weifse Leinwand gekleideten Mann (den Engel Jehovas) mit einem Schreibzeug an seinen Hüften, welcher von Jehova den Befehl erhielt, die Stirne derjenigen, welche über die in Jerusalem verübten Gräuel jammern und wimmern, mit einem *Kreuze* als Rettungszeichen zu versehen, weil alle nicht damit Bezeichneten ohne Schonung dem Tode preisgegeben werden sollen. Die Fürbitte des Propheten kann nicht erhört werden, und er sieht daher nach der wahren Gerechtigkeit die Strafe durch sechs von Mitternacht mit Waffen des Verderbens kommende Männer gerade bei denen den Anfang machen, welche dem Heiligen am nächsten stehen und die so die reinsten sein sollten. Es fallen zuerst jene 25 Aeltesten vom Priesterstande, welche dem Götzendienste huldigten (8, 16), und es ziehen dann die Strafvollstrecker (die rächenden Engel) weiter in die Stadt und tödten alle nicht mit dem Kreuze Bezeichneten. Die neue Erscheinung, welche dem Propheten, wie Kap. 1, zu Theil wird, umfafst Kap. 8—11. Dieses Stück, worin die Zerstörung des Tempels und der Stadt

Jerusalem und die Bestrafung der Gottlosen unter verschiedenen sinnbildlichen Vorstellungen geweissagt wird, ist aber nicht blofs strafend und drohend für die Bewohner der Hauptstadt Jerusalem, sondern seinem letzten Ziele nach auch tröstend für die im Exile sich Befindenden, auf welche die schweren Prüfungen der Verbannung einen segensreichen Einflufs geübt hatten und darum mehr, als die Bewohner der Hauptstadt, die der Reden und Strafdrohungen der Propheten spotteten, das messianische Heil erwarten konnten. In jenen beiden Versen schreibt der Prophet : וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָו עֲבֹר בְּתוֹךְ הָעִיר בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָםִ וְהִתְוִיתָ תָּו עַל־מִצְחוֹת הָאֲנָשִׁים הַנֶּאֱנָחִים וְהַנֶּאֱנָקִים עַל כָּל־הַתּוֹעֵבוֹת הַנַּעֲשׂוֹת בְּתוֹכָהּ : זָקֵן בָּחוּר וּבְתוּלָה וְטַף וְנָשִׁים תַּהַרְגוּ לְמַשְׁחִית וְעַל־כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר־עָלָיו הַתָּו אַל־תִּגַּשׁוּ וּמִמִּקְדָּשִׁי תָּחֵלּוּ וַיָּחֵלּוּ בָּאֲנָשִׁים הַזְּקֵנִים אֲשֶׁר לִפְנֵי הַבָּיִת (3) : 4. *Und es sprach Jehova zu ihm* (dem in weifser Leinwand gekleideten Mann V. 3) : *Ziehe durch die Stadt mitten durch Jerusalem, und zeichne auf die Stirne der Leute* (Menschen) *ein Kreuz, welche über alle die in ihrer Mitte verübten Gräuel jammern und seufzen* (Ew. : *wimmern*). — 6. *Greis, Jüngling und Jungfrau und Kinder (Unmündige), und Weiber sollt ihr* (6 Männer 9, 1) *zur Vernichtung tödten, doch keinem, auf dem das Kreuz ist, nahet, und von meinem Heiligthum fanget an! Da fingen sie bei denjenigen Aeltesten an, welche vor dem Hause waren.*

Das Zeichen, welches auf die Stirne gezeichnet werden sollte, ist der Buchstabe ת (taw), welcher in dem alten phönizischen Alphabet, sowie auf den jüdischen Münzen die Gestalt eines Kreuzes hatte, wovon auch die Griechen und Lateiner die Gestalt ihres *T* entlehnt haben. Auch

---

(3) Der Alex., welcher *οἳ ἦσαν ἔσω ἐν τῷ οἴκῳ* übersetzt, hat wohl לִפְנִימָה לַבַּיִת, vgl. 40, 16, gelesen. Die Lesart, obwohl sie die schwerere ist, ist ganz passend, da הַבַּיִת die Vorhöfe mit einschliefst.

im Arabischen bezeichnet das dem תָּו entsprechende تَوٌّ ein kreuzförmiges Zeichen, welches man Pferden und Kameelen auf die Hüfte oder an den Hals brannte. Da Christus durch seinen Kreuzestod die Menschheit vom ewigen Verderben errettet hat, so ist einleuchtend, dafs das Kreuz, welches als Rettungszeichen den Gläubigen an die Stirn gezeichnet werden soll, ein passender Typus des Erlösungszeichens ist. Man kann daher mit Grund annehmen, dafs jenes Zeichen mit Bezug auf den Kreuzestod Christi als Rettungszeichen gewählt worden ist. Es lag darin eine Hindeutung, dafs der Menschheit durch das Kreuz Heil zu Theil werden solle. Diese Stelle sowie das von Moses in der Wüste aufgerichtete Kreuz, bei dessen Anblick die von Schlangen Gebissenen geheilt wurden (4 Mos. 21, 8 ff.; Joh. 3, 14), enthalten daher eine Vorbereitung auf das Erlösungszeichen des N. B., und dafs der dadurch vorgebildete Kreuzestod für die Gläubigen sein Auffallendes verlieren mufste, ist einleuchtend. Wenn es nun auch nicht zweifelhaft ist, dafs unser Gesicht sich hauptsächlich auf die Chaldäer, die Zerstörer Jerusalems, bezieht, so mufs doch zugestanden werden, dafs Gott mit Rücksicht auf den Kreuzestod Christi jenes Symbol gewählt hat. Diese Beziehung und Wahl haben daher auch Hieronymus, August., Allioli, Dereser, Loch-Reischl, Bade u. A. angenommen (4). Die Meinung einiger Ausleger, dafs ת abgekürzt תִּחְיֶה *du wirst leben, vives,* oder die Anderer, dafs es תָּם *unsträflich, rechtschaffen* und daher würdig, am Leben erhalten zu werden, oder

---

(4) Corn. a Lapide bemerkt z. d. St. : „Quoties deus in re simili signum aliquod dedit, certum dedit; quod non solum eam liberationem, quae tunc fiebat, sed eius quoque antitypum, scilicet eam quae multo post per Christum futura erat, significaret : qualis fait sanguis agni paschalis (qui proinde in formam crucis distentus assabatur, ait S. Justin. cont. Tryphon.) Exodi 12, v. 7. Serpens erectus in deserto, Numer. 21, v. 9 ita Maldon."

die Anderer, insbesondere der jüdischen, dafs es תּוֹרָה *Gesetz* bezeichne, dessen Erkenntnifs und Erfüllung heilbringend sei, sind gesucht und haben keine Analogie im A. T. Dafs übrigens zu den Zeiten des Hieron. viele Juden der Ansicht waren, dieses ת bezeichne תּוֹרָה, ersehen wir aus dessen Worten : „Hebraei autumant, quia lex apud eos appellatur Thora, quae hac in principio nominis sui litera scribitur, id est tau; quod illi hoc accepere signaculum, qui legis praecepta compleverant". Die von uns gegebene Erklärung des תָּו findet sich übrigens auch bei Origenes, Tertullian contr. Judaeos, Ambrosius lib. I de Abraham, Augustin. in dialogo altercat. Ecclesiae et synagogae, Clemens lib. VI stromat. und vielen späteren Auslegern, vgl. Huetius, demonstr. evang. IX, c. 127, §. 4. Vitringa sucht zwar in der Abhandlung : de supplicio crucis Christi olim praedicto et figurato (obss. ss. t. I, p. 469 sq.) diese Erklärung zu bestreiten, allein seine Gründe sind nicht beweisend. Wenn auch Hävernick zu unserer Stelle mit Bezug auf Job 31, 35 und 1 Sam. 21, 14 zu beweisen sucht, dafs תָּו allgemein : *Zeichen* (allerlei Art) bezeichne, so müssen wir gestehen, dafs diese Stellen es nicht beweisen, Hatte der Buchstabe Tau die Form eines Kreuzes, so kann das durch ת bezeichnete Zeichen nur zunächst ein Kreuzzeichen gewesen sein. Wäre dieses nicht der Fall, so würde der Prophet wohl das Wort אוֹת *Zeichen* gebraucht haben. Für die Kreuzesform spricht ja auch das entsprechende arabische تَوءٌ und der Umstand, dafs das Kreuzzeichen als Unterschrift gebraucht wurde, und ת der letzte Buchstabe des Alphabets, gleichsam das Schlufszeichen und die Unterschrift des ganzen Alphabets ist. Für diese Erklärung spricht auch Job 31, 35, vgl. Welte, „das Buch Job" z. d. St. Auch steht 1 Sam. 21, 14 nicht entgegen. Uebrigens mochte das Denominativum allmälig eine weitere Bedeutung erhalten. — Vgl. Offenb. Joh. 3, 12; 14, 1; 22, 4,

wo die Auserwählten den Namen Gottes, des Lammes und der Stadt Gottes auf ihren Stirnen tragen. Wie das Kreuzzeichen an der Stirn der treuen Gottesverehrer ein Rettungszeichen sein sollte, so waren es auch in ähnlicher Weise die mit Blut des Passa-Lammes besprengten Häuser in Aegypten (2 Mos. 12, 7. 13. 14). Ueber den Grund, warum die Stirn bezeichnet werde, schreibt Bähr, Symbolik, II, 143 : „Im ganzen Alterthum und besonders im Oriente pflegte man von alten Zeiten her bis jetzt auf der Stirne charakteristische Kennzeichen, vorzüglich die höchsten und wichtigsten, die religiösen, zu tragen, um dadurch, weil die Stirne der freieste Theil des Hauptes ist, und am meisten sogleich vor das Auge tritt, anzudeuten, welcher Gottheit man diene, zu welcher Gottheit man sich bekenne“. Wie der Hohepriester קדש ליהוה an seiner Stirne trug, so auch die wahren Diener des lebendigen Gottes das göttliche Zeichen, welches das Zeichen ihrer Rettung ist.

Die Stellen Ezech. 11, 17—20 (14—24); 36, 22—32, in welchen sich messianische Züge finden, und wo Manches vorkommt, was an Jer. 3, 14—17; 31, 31—34 erinnert und auch Ezech. 34, 23. 24; 37, 21—28 wiederkehrt, wollen wir nur kurz erläutern, weil in denselben keine neuen speciellen messianischen Züge hervortreten.

Ezech. 11, 14—21.

Nachdem der Prophet im Geiste an das vordere Thor des Tempels sich versetzt, 11, 1—13, den 25 Volkshäuptern, nebst ihren zwei Oberen Jasania und Platia, welche verwegene Reden führten und sich in Jerusalem glücklicher und sicherer glaubten, als die Exulanten, die Eroberung der Stadt, die Wegführung durch die Feinde und die Vertilgung durch das göttliche Gericht verkündigt und nach dem plötzlichen Tode des Platia, welcher ihn nicht an dem Untergange des ganzen Volkes zweifeln liefs, von Mitleid ergriffen Jehova um Schonung gebeten, erhält er dessen

Antwort, sich nicht der frechen Sünder Jerusalems anzunehmen, weil deren Untergang beschlossen sei; von diesem Untergange soll aber der im Exile sich befindende bessere Theil verschont bleiben, weil er sich desselben mit Liebe annehmen, ihn ins Vaterland zurückführen, ihm die Gaben seines Geistes ertheilen und ihn zu seinem Volke machen wolle. Die Heuchler und Abtrünnigen unter denselben werde jedoch eine schwere Strafe treffen. Hierauf sieht der Prophet sich die Herrlichkeit Jehovas von Jerusalem entfernen und er selbst wird wieder im Geiste nach Chaldäa zu den Weggeführten zurückgeführt. Nach diesen kurzen einleitenden Bemerkungen lassen wir den Abschnitt V. 14—21 mit einigen Erläuterungen folgen.

V. 14. 15 : וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר : בֶּן־אָדָם אַחֶיךָ אַחֶיךָ
אַנְשֵׁי גְאֻלָּתֶךָ וְכָל־בֵּית יִשְׂרָאֵל כֻּלֹּה אֲשֶׁר אָמְרוּ לָהֶם יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַםִ
רַחֲקוּ מֵעַל יְהוָה לָנוּ הִיא נִתְּנָה הָאָרֶץ לְמוֹרָשָׁה : 14. *Und es kam zu mir Jehovas Wort und sprach : —* 15. *Menschensohn, deine Brüder, deine Brüder, die Leute (Männer) deines Loskaufs* (Vulg., Gesen. und de Wett. : *deiner Verwandtschaft*, Hävern. : *Anwaltschaft*, Ew. : *deiner Verbannung*, d. i. גּוֹלָתְךָ wie er gelesen haben will) *und das ganze Haus Israels insgesammt* (eig. : *das ganze*), *sie, zu denen die Bewohner Jerusalems sprechen : „entfernt euch von Jehova! uns ist gegeben das Land zum Besitzthum* (Ew. : *Erbe*)".

Der Prophet bezeichnet hier den besseren und edleren Theil des Volkes, welcher mit seinem Könige Jechonia vor 6 Jahren ins Exil geführt worden war, als seine wahren Brüder, dagegen den zurückgebliebenen gottlosen Theil als einen solchen, welcher mit spöttischer Schadenfreude und in seiner falschen Sicherheit sagt, die Weggeführten möchten sich nur noch weiter von Jehova entfernen und in der Verbannung bleiben, da Jehova den Zurückgebliebenen dieses Land (Palästina) zum Besitz gegeben habe. Die im Exil sich Befindenden, welche nach

2 Kön. 24, 14 zu dem wohlhabenden und besseren Theil gehörten, waren in einer weit höheren Weise Brüder des Propheten, als die zurückgebliebenen Gottlosen. Durch die Wiederholung des אַחֶיךָ *deine Brüder* hebt daher der Prophet den Begriff der Bruderschaft hervor und drückt den Gegensatz aus gegen die, welche selbst sich so entschieden von der Bruderschaft losgesagt haben und nur Scheinbrüder sind. Diejenigen, deren sich der Prophet so angenommen hatte, als wären sie seine wirklichen Brüder, sind es aber nur dem Fleische nach, und haben daher mit ihm nicht einen Vater, Gott und auch Abraham ist ihnen nicht im wahren Sinne gemeinsam, so wenig als in Ismael und den Söhnen der Ketura Abrahams Samen genannt wird. Wahre Söhne Abrahams sind nur diejenigen seiner Nachkommen, welche es nicht bloſs dem Fleische, sondern auch dem Geiste nach sind. Selbst die Heiden, welche Abrahams Glauben haben, sind als seine geistigen Kinder und Adoptivsöhne anzusehen und sind zu seinen Nachkommen zu zählen. „Die Leute des Loskaufs“ sind nach dem mosaischen Rechte die leiblichen Brüder oder die nächsten Anverwandten. Nur dem Bruder lag es ob, seinem Bruder beizustehen, ihn zu rächen und zu retten. Der Fremde, der Nichtisraelit, hatte keinen גֹּאֵל *Löser.* Daher heiſst es 3 Mos. 25, 25 : „Wenn dein Bruder verarmt und von seinem Besitzthum verkauft, so kommt sein גֹּאֵל, der ihm nahe ist und löset (גָּאַל), was sein Bruder verkauft hat“; V. 48 heiſst es von einem verarmten und an einen Fremdling unter Israel verkauften Israeliten : „nachdem er verkauft worden, soll ihm Lösung (Loskauf) גְּאֻלָּה, werden; einer von seinen Brüdern soll ihn lösen, יִגְאָלֶנּוּ“. Der Prophet hatte dadurch, daſs er sich derer angenommen hatte, die nicht seine wahren Brüder, treue Priester und Volksangehörige waren, etwas ebenso Ungehöriges unternommen, als wenn Jemand sich anmaſste, ein Goel eines Fremden zu werden. Goel bezeichnet daher einen Verwandten nur insofern, als dieser Goel (*Löser,*

Loskäufer) ist. So z. B. 1 Kön. 16, 11 : „und er (Simri) schlug das ganze Haus Baesas, — und seine גֹּאֲלִים“. 4 Mos. 5, 8 heifst es von Jemanden, der eine Schuld an einen nächsten Anverwandten (גֹּאֵל) zu bezahlen hatte, dieselbe ihm aber nicht mehr bezahlen konnte, wenn ein solcher nicht mehr lebte : „so erstatte er die Schuld Jehova“. Der Goel hatte aber nicht blofs Pflichten, sondern auch Rechte, indem er als Rächer seines Bruders das Recht auf dessen Nachlassenschaft hatte. Leute des Loskaufs sind also diejenigen, die zum Loskauf berechtigt und verpflichtet sind. — Die Brüder sind aber zunächst die Priesterschaft, die Brüder und Verwandten seines Geschlechts und dann im weiteren Sinne die Volksangehörigen, der Rest Israels, wie aus dem Gegensatze zu V. 13 erhellt, vgl. 9, 8. Dafs כֻּלֹּה den Rest bezeichne, dessen alte Wohnsitze die Zurückgebliebenen in Anspruch nahmen, welcher aber wieder begnadigt werden soll, zeigt das wiederholte אַחֶיךָ und der ganze Zusammenhang. Der Alex., welcher גְּאֻלָּתֶךָ hier wie Jer. 32, 7 nicht verstand, las falsch גוֹלָתֶךָ (οἱ ἄνδρες) τῆς αἰχμαλωσίας σου und כָּלָה συντετέλεσται statt כֻּלֹּה. Das Gesagte zeigt, dafs aufser den Exulanten nicht von Anderen aus dem Hause Israel die Rede ist. Uebrigens hat der Alexand. auch 20, 40; 35, 15; 36, 10 falsch כָּלָה gelesen. Der Imperativ, welcher hier in seiner vollen Bedeutung zu nehmen ist, bezeichnet den herzlichen Wunsch der Heuchler, dafs die Weggeführten in ihrer Entfernung von Jehova nicht mehr des heil. Landes würdig seien. Die Zurückgebliebenen sahen in ihrer Heuchelei die Entfernung der Weggeführten als eine Entfernung von Jehova und ihren Aufenthalt im Lande Jehovas als einen thatsächlichen Beweis seiner Nähe und seines Wohlwollens an. Durch diese untheokratische Gesinnung, nach welcher die ins Exil Geführten ihnen unheilige und des Besitzes des heil. Landes unwürdige Leute seien, geben sie zu erkennen, dafs sie nicht im wahren Sinne deren Brüder seien und zum Hause gehören. Wir können daher

nicht **A b a r b a n e l**, **J a r c h i** und **H i t z i g** beistimmen, welche das Perfectum רָֽחֲקוּ statt רַֽחֲקוּ gelesen wissen wollen. Um nun jene Gesinnung als eine verkehrte und Jehova mifsfällige zu bezeichnen, erwiedert derselbe auf jene verachtenden Reden der Bewohner Jerusalems V. 16. 17 : לָכֵן אֱמֹר כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִֹה כִּי הִרְחַקְתִּים בַּגּוֹיִם וְכִי הֲפִיצוֹתִים בָּאֲרָצוֹת וָאֱהִי לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעַט בָּאֲרָצוֹת אֲשֶׁר־בָּאוּ שָׁם׃ לָכֵן אֱמֹר כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִֹה וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִן־הָעַמִּים וְאָסַפְתִּי אֶתְכֶם מִן־הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר נְפֹצוֹתֶם (5) בָּהֶם וְנָתַתִּי לָכֶם אֶת־אַדְמַת יִשְׂרָאֵל׃ *Darum sprich : so spricht der Herr Jehova, weil ich sie unter die Heiden entfernte, und weil ich sie in die Länder zerstreute und ihnen wenig zum Heiligthum wurde in den Ländern, wohin sie gekommen : darum sprich : so spricht der Herr Jehova : so sammele ich euch aus den Völkern, und bringe euch aus den Ländern heim, wohin ihr zerstreut seid, und gebe euch das Land Israels.*

Der Prophet, der zweimal (9, 8. 13) um Mitleid für die Bewohner Jerusalems gebeten, erhält hier die göttliche Antwort, dafs seine im Exil lebenden Mitbrüder und die anderen Israeliten aufser Jerusalem, welche von den Zurückgebliebenen, die da glaubten, nur ihnen gebühre der Besitz der schönen Tempelstadt, und die sogar jene weit weg von Jehova und seinem Tempel wünschten, und so das Unglück der Verbannung noch mit ihrem Hohne verfolgten, verächtlich behandelt werden, und welche als Verbannte den Zorn Jehovas so schwer gefühlt und ihn als Heiligthum, d. i. als Schutzort, als Asyl (Jes. 8, 14?) so wenig empfunden haben, aus der Verbannung zurückkehren und am meisten das messianische Heil erfahren sollen. — לָכֵן *darum* bezieht sich auf die schnöden und verachtenden Reden der Bewohner Jerusalems. Das לָכֵן V. 17 ist jenem coordinirt und enthält den Gegensatz

---

(5) Der Alex. hat נִפְּצְתִּים *διέσπειρα αὐτούς* gelesen.

zu dem Wunsche der Bewohner Jerusalems, dafs die Verbannten sich noch weiter von Jehova entfernen und insofern vom Lande Jehovas ausgeschlossen sein möchten. Es sollen die Verbannten zurückkehren und auch im Exile nicht ganz von Jehova verlassen sein. Das Gegentheil von dem, was die Bewohner Jerusalems wünschten, soll also schon im Exil den Verbannten dadurch zu Theil werden, dafs er ihnen, wenn auch nur wenig, zum Heiligthum wurde. Was Ezechiel hier ausspricht, bestätigt die Geschichte. Die Exulanten wurden von Jehova nicht blofs gröfstentheils in der Treue gegen ihn erhalten und hatten im Exil ein Mittel der Annäherung, sondern er sandte ihnen auch Propheten (Ezechiel, Daniel), als Prediger der Bufse und des Heils, und erfüllte mehrere persische Könige mit Wohlwollen gegen dieselben. Jehova war so auch im Exil ein Heiligthum, ein Schutzgott der Verbannten, und ersetzte ihnen das, was sie in dem Tempel zu Jerusalem verloren hatten. An dem Orte, ist es auch der des Exils, wo Jehova verehrt wird und wo er seine Verehrer schützt, da ist er gegenwärtig wie im Tempel und das wahre Heiligthum des Volkes. Der Tempel ward ja auch nur durch Gottes Gegenwart zum Heiligthum. So ist nach Jes. 8, 14 das wahre Heiligthum Israels Jehova und nach Offenb. Joh. 21, 22 ist in dem neuen Jerusalem der Herr Gott, der Allmächtige, der Tempel und das Lamm. Bestand schon im alten Bunde ein nahes Verhältnifs Gottes zum Volke ohne Tempel, so lag darin eine Vorbereitung und ein Typus der Erscheinung Christi, welcher den Tempel beseitigte und alle Orte, wo er verehrt und angebetet wird, als sein Heiligthum bezeichnet. In Beziehung auf das zukünftige gröfsere Heil wird aber das Heiligthum, welches Jehova den Verbannten sein will und dessen sie sich erfreuen, nur ein geringes und kleines genannt. In dieser Bedeutung kommt מְעַט Dan. 11, 34; 1 Mos. 18, 4; 24, 17. 43; 43, 2 vor. Viele Ausleger (D e r e s e r, de W e t t e, H ä v e r n., H e n g s t e n b. u. A.)

nehmen מְעַט als eine Zeitbestimmung in der Bedeutung *kurze Zeit, paulisper*. Es soll dadurch die Dauer des Exils als eine kurze und die Gegenwart Jehovas unter seinem Volke aufserhalb des Landes als eine provisorische (Hengst.) bezeichnet werden, weil damals Canaan noch das Land des Bundes gewesen sei. Nach dieser Erklärung würde das zweite Versglied von V. 16 den Gegensatz enthalten und das ו vor אֱהִי mit *aber* (de Wett.) zu übersetzen sein. Allein diese Auffassung scheint nicht so passend zu dem Zusammenhange. Viel angemessener ist, wenn der Prophet sagt, dafs Jehova während des Exils sein Volk schützen und nicht verlassen, aber ein gröfseres Heil ihm durch die Zurückführung zuwenden wolle. — Der V. 16 enthält die Vorbereitung zum Folgenden : „weil sie in den Ländern u. s. w." zerstreut sind, so will er sie sammeln und sie wieder in das Land zurückführen und ihnen ein Heiligthum sein.

Was nun die Verheifsung der Rückkehr der Verbannten betrifft, so ist es nicht zweifelhaft, dafs die volle Erfüllung nicht zur Zeit des Serubabel erfolgt ist und in die messianische Zeit, worin die ganze Erde ein Canaan, ein heiliges Land, werden soll, gesetzt werden mufs. Die Rückkehr des gläubigen Israels aus dem Exile ist nur ein schwaches Vorbild der noch bevorstehenden grofsen Bekehrung und des Eintritts Israels in das von Christus gegründete oder vielmehr erweiterte Gottesreich. Wie die Bekehrung der Heidenvölker Mich. 4, 2. 3 und Jes. 2, 3. 4 als ein Hinströmen nach Jerusalem bezeichnet wird, so hier die Bekehrung Israels als eine Rückkehr aus den Ländern, worin es zerstreut ist, in das Land Israel. Wenn der Prophet hier nur denjenigen die Rückkehr zu verheifsen scheint, welche sich schon damals im Exil befanden, während er den noch in Judäa sich Befindenden den Untergang droht, so ist natürlich dieser Gegensatz nicht auf Einzelne, sondern auf das ganze Volk oder doch auf den gröfseren Theil zu beziehen. Thut man dieses nicht,

so müfste man aus V. 15, wo die Exulanten als das ganze Israel bezeichnet werden, schliefsen, dafs selbst Jeremias kein wahrer Israelit gewesen sei. Dafs der Prophet die Masse des Volkes im Auge hat und dieser den Untergang verkündigt, erhellet aus Kap. 9, 4, wonach ein Theil der gottlosen Bewohner Jerusalems verschont werden soll. Der Grund, warum der Prophet Gott als *Herr Jehova* bezeichnet, liegt wohl darin, dafs er den Verheifsenden als denjenigen bezeichnen wollte, welcher mächtig und treu ist und dasjenige sicher erfüllt, was er verheifst. — Der Grund, warum der heil. Gottesname nicht יְהֹוָה, sondern יֱהֹוִה punktirt wird, liegt, wie schon öfters bemerkt wurde, darin, dafs die Juden יהוה stets אֱלֹהִים lesen, wenn אֲדֹנָי dem יְהֹוָה vorhergeht oder folgt. Man suchte durch diese Punktation des יהוה zu verhindern, zweimal אֲדֹנָי zu lesen. Denn da יְהֹוָה die Vocale von אֲדֹנָי entlehnt hat, so würde bei jener Verbindung zweimal Adonai gelesen werden müssen.

V. 18 : וּבָאוּ שָׁמָּה וְהֵסִירוּ אֶת־כָּל־שִׁקּוּצֶיהָ וְאֶת־כָּל־תּוֹעֲבֹתֶיהָ מִמֶּנָּה׃ *Und sie kommen dorthin und entfernen aus ihm alle seine Gräuel und alle seine Scheusale.*

Wenn der Prophet hier eine Wegschaffung des Götzendienstes und der Götzenbilder nach der Rückkehr aus dem Exile verheifst, so bezeichnet er dadurch die Zurückgekehrten als treue Jehovaverehrer. Der Prophet sieht hier den Eifer der Verehrer des einen wahren Gottes, ihm treu zu dienen und alles abgöttische Wesen, wodurch das Land verunreinigt war, zu entfernen. In der Entfernung der Götzen nach der Rückkehr aus dem Exile und in dem makkabäischen Zeitalter liegt aber nicht die volle Erfüllung, sondern nur ein sehr geringer Anfang. Da der Prophet hier allgemein spricht und die Verehrung des einen wahren Gottes als eine fortdauernde bezeichnet und der äufsere Zustand des Volkes nach der Rückkehr bis auf Christum nicht im vollen Sinne ein solcher war, wie ihn

der Prophet verheifst, so mufs man diese Verheifsung zugleich und hauptsächlich auf die messianische Zeit beziehen. Nach Hengst. gehört die äufsere Beseitigung der Götzen in der Zeit nach der Rückkehr und in der makkabäischen Periode nur insofern hierher, als Gott selbst dabei das principium movens war. — שִׁקּוּץ von dem in Kal ungebräuchlichen שָׁקַץ *abscheulich, gräulich sein*, in Piel *verunreinigen, verabscheuen*, bezeichnet *Gräuel, Abscheu*, besonders einen religiösen und den Gegenstand desselben. Am häufigsten wird es von Götzenbildern gebraucht (1 Kön. 11, 5; 2 Kön. 23, 13; Dan. 9, 27). Von Götzenbildern kommt שִׁקּוּץ im Plural (2 Kön. 23, 24) vor. — Mit ihm synonym ist תּוֹעֵבָה (von dem in Kal ungebräuchlichen תָּעַב in Piel *verabscheuen, Abscheu einflöfsen, zum Abscheu machen*), welches ebenfalls *Gräuel, Abscheu*, etwas Gräuliches, Abscheuliches (Sprüchw. 21, 27; 28, 9), dann Götzenbilder und zum Götzendienst gehörende Dinge bezeichnet (1 Kön. 14, 24; 2 Kön. 16, 3; 21, 2; 23, 13; Esr. 9, 1; Ezech. 16, 2).

V. 19. 20 : וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב אֶחָד (6) וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם
וַהֲסִרֹתִי לֵב הָאֶבֶן מִבְּשָׂרָם וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב בָּשָׂר : לְמַעַן בְּחֻקֹּתַי יֵלֵכוּ
וְאֶת־מִשְׁפָּטַי יִשְׁמְרוּ וְעָשׂוּ אֹתָם וְהָיוּ־לִי לְעָם וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם
לֵאלֹהִים : *Und ich gebe ihnen ein Herz, und einen neuen Geist lege ich in ihr Inneres, und ich entferne das steinerne Herz aus ihrem Fleische, und gebe ihnen ein Herz von Fleisch, damit sie in meinen Geboten wandeln und meine*

---

(6) Der Alex. hat אַחֵר gelesen, denn er übersetzt : *καρδίαν ἑτέραν*, ebenso der Arab. قَلْبًا أَخَرَ. Diese Lesart (vgl. 1 Sam. 10, 9) pafst auch gut zum Parallelismus, und 36, 26 steht an der Stelle unseres Wortes חָדָשׁ *neues* (Herz), welches der Syrer auch an unserer Stelle (ܠܒܐ ܚܕܬܐ) hat; vgl. Jes. 65, 15 mit 62, 2. Da aber die Texteslesart einen ganz passenden Sinn giebt, so geben wir derselben vor אַחֵר, wie auch Hitzig gelesen wissen will, den Vorzug.

Rechte (Ew. : *Gesetze*) *bewahren und sie üben, und sie werden zum Volke und ich werde ihnen zum Gott.*

Jehova giebt hier durch den Propheten die Verheifsung, dafs er die Verbannten nicht blofs zurückführen (V. 18), sondern auch in seiner grofsen Huld das Herz des ganzen Volkes empfänglich und bereitwillig machen werde, seine Gebote und Lehren gern anzunehmen und sie treu zu erfüllen. Das Volk soll sich in Zukunft wieder einmüthig an Jehova, den einen wahren Gott, anschliefsen und seinen Geboten willig und freudig Gehorsam leisten. Durch diese innere Umwandlung soll das Volk wieder *ein* Volk bilden, welches Gott treu verehrt und von ihm geschützt und geleitet wird. Dieser einmüthige Sinn, womit man Jehova sucht, soll nicht Einzelnen, sondern dem ganzen Volke zu Theil werden. Da dieses einmüthige Herz (Jer. 32, 39) nur dadurch ins Dasein tritt, dafs sich das Volk im Glauben an Jehova, den einen wahren Gott, anschliefst und alle Volksgenossen mit Liebe umfafst, so verkündigt der Prophet hier die Entfernung alles Abgöttischen und Gott Mifsfälligen und die Gründung oder Erneuerung eines grofsen Gottesreiches. Dieser Zustand ist aber laut der Geschichte seit der Rückkehr aus dem Exile bis Christi Ankunft nicht eingetreten. Es kehrte der gröfste Theil des Volkes nicht zurück, und die Zurückgekehrten hatten mit vielen äufseren und inneren Leiden zu kämpfen. Selbst in den Zeiten des Propheten Malachi und vor und nach ihm machten sich sogar die Priester vieler gesetzwidrigen Handlungen schuldig und verbanden sich mit Nichtisraelitinnen. Wie die Propheten nicht selten ein Gesammtbild von grofsen Zeiträumen geben und darin das verschiedenen Zeiten Angehörende zusammenfassen, so geschieht dieses auch hier. Man kann daher mit allem Rechte die volle Erfüllung in die Zeiten nach der Ankunft Christi setzen, worin eine allgemeine Bekehrung auch nach den Aussprüchen des neuen Testamentes stattfinden soll. Was nach dem Exil bis auf Christus geschah, war nur ein

schwacher Anfang dessen, was der Prophet hier verheifst. Unserer Verheifsung liegt ohne Zweifel 5 Mos. 30, 1 ff. zu Grunde und sie enthält eine Erneuerung des schon von Moses Ausgesprochenen. Das Volk befindet sich im Exil, wie es Moses vorherverkündigt hatte, und erhält daher, wie ehemals durch Moses, wieder Tröstungen. V. 5. 6 heifst es : „und es bringt dich Jehova, dein Gott, in das Land, was deine Väter besessen, und du besitzest es, und er thut dir wohl und mehret dich mehr als deine Väter. Und Jehova, dein Gott, beschneidet dein Herz und das Herz deines Samens, dafs du liebest Jehova, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele". Ein Herz von Fleisch bezeichnet ein solches, welches für Eindrücke empfänglich ist. Was Moses die Beschneidung des Herzens nennt, welches die äufsere Beschneidung vorbildet, und ein Unterpfand derselben ist, das bezeichnet hier der Prophet als ein Geben eines fleischernen Herzens, welches an die Stelle des steinernen treten soll. Durch die Worte : „ich gebe ihnen *ein* Herz" bezeichnet der Prophet das *einmüthige* Streben des Volkes, Jehova treu zu verehren und ihm allein zu dienen. Bisher hatten nur Einzelne und nicht das ganze Volk sich bekehrt und ihm gedient. Mit unserem Propheten übereinstimmend sagt auch Jerem. 32, 39 : „und ich gebe ihnen *ein* Herz und *einen* Weg (לֵב אֶחָד וְדֶרֶךְ אֶחָד), mich immerfort zu fürchten". Zeph. 3, 9 : „sie dienen Jehova mit *einer* Schulter". In diesem Sinne heifst es auch Apostelgeschichte 4, 32 : *τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία.* Mehrere Ausleger, wie Schmieder, sind der Meinung, dafs die Einheit des Herzens die Aufrichtigkeit und Ungetheiltheit desselben bezeichne. Allein dafür ist der Ausdruck לֵב שָׁלֵם in Gebrauch (1 Kön. 8, 61; 11, 4; 15, 3; 2 Kön. 20, 3; 1 Chron. 12, 38; 28, 9; 29, 9. 19; 2 Chron. 16, 9; 19, 9; 25, 2; Jes. 38, 3). Dem *einen* Herzen nach unserer Auffassung steht entgegen das : „wir wandten uns ein jeder auf *seinen* Weg (Jes. 53, 6)". Gott will hiernach

3 *

so auf das Volk wirken, daſs alle Herzen eines Sinnes werden. Dieser übereinstimmende und eine Sinn kann nur da sein, wo Gott einen *neuen* Geist giebt, indem dieser nicht da ist, wo der Mensch seinem eigenen Geiste und seinen menschlichen Gefühlen und Empfindungen folgt. Das fleischerne Herz im Gegensatze gegen das steinerne bezeichnet ein solches, welches für göttliche Belehrung und göttliche Gnade empfänglich ist, sie willig annimmt, Gott und seine Mitbrüder liebt. Ein steinernes Herz ist daher ein unempfängliches, verhärtetes, verstocktes, auf welches die Ermahnungen, Belehrungen und göttlichen Thaten und Gnaden keinen Einfluſs haben (Ezech. 3, 7; 36, 26). Ein empfängliches, weiches Herz kann aber nur Gottes Geist schaffen (Jerem. 31, 33; 36, 26). Um aber der göttlichen Wohlthaten theilhaftig zu werden, muſs Israel nach 3 Mos. 26, 3. 4 ff. nach Jehovas Gesetzen wandeln und seine Gebote bewahren und thun. Jehova ist in Wahrheit nur dann Israels Bundesgott, und dieses kann nur dann seine Güter und Gaben erlangen, wenn es seine Gebote hält, ihn treu verehrt und liebt. Durch Götzendienst und Verachtung göttlicher Gebote hatte Israel sich von Gott losgesagt und sich die Strafe des Exils zugezogen.

V. 21 : וְאֶל־לֵב שִׁקּוּצֵיהֶם וְתוֹעֲבוֹתֵיהֶם לִבָּם הֹלֵךְ דַּרְכָּם בְּרֹאשָׁם נָתַתִּי נְאֻם אֲדֹנָי יֱהֹוִה׃ *Deren Herz aber dem Herzen ihrer Scheusale und Gräuel nachwandelt, denen gebe ich ihren Weg auf ihr Haupt, ist der Ausspruch des Herrn Jehova.*

Wer dem Götzendienste ergeben bleibt und auf die göttlichen Belehrungen, Ermahnungen und Drohungen nicht achtet und ihnen keinen Einfluſs auf sein Herz gewährt, soll die Strafe seines Unglaubens, seiner Unempfänglichkeit und Verstocktheit erfahren. Der Wandel nach dem Herzen der Götzen steht hier entgegen dem Wandel nach dem Herzen Gottes; den Götzen, obgleich sie eingebildete Wesen sind, wird hier ein Herz zugeschrieben und

so von ihnen gesprochen, als wenn sie lebendige Wesen seien. Aehnliche Personificationen lebloser Wesen kommen öfters vor. Die Götzendiener handeln so, als wenn die Götzen Leben und Wünsche hätten, welche sie zu erfüllen bereit sind. Es ist daher unnöthig, אַחֵר statt אֶל־לֵב zu lesen. Hitzig meint, dafs in der alten Schrift ח habe sehr leicht zu zwei ל auseinanderfallen können und ב und ר sehr ähnlich seien.

Nachdem der im Geiste nach Jerusalem versetzte Prophet die Schlufsworte der göttlichen Rede V. 21 vernommen hatte, sieht er den Wagen Gottes, auf welchem sich ihm dessen Majestät gezeigt hatte, den Tempel verlassen, wie 8, 6 gedroht war, und auf den Oelberg östlich sich zurückziehen (vgl. Zach. 14, 4) und sich selbst im Geiste nach seinem Orte am Flusse Chabor zurückgeführt, wo er die ihm gewordene Erscheinung den Aeltesten erzählt (8, 1), V. 22—25. — Da der Heiland, in welchem die Herrlichkeit Gottes den Menschen erschien, nach seiner letzten im Tempel gehaltenen Rede an dem Oelberge seine Leiden antrat und von diesem Berge zum Himmel fuhr, so haben mehrere Kirchenväter bemerkt, dafs derjenige, welcher den Patriarchen und den Propheten erschienen, der Sohn Gottes, der *λόγος*, gewesen sei.

Ezech. 16, 53—63.

Die in dieser Stelle enthaltene Verheifsung, deren Erfüllung der Hauptsache nach in die messianische Zeit fällt, ist der Schlufs einer Weissagung (7), worin Jerusalem (das Volk Israel) unter dem Bilde eines undank-

---

(7) Welche in ungefähr gleiche Hälften zerfällt. In der ersten (V. 1—34) ist hauptsächlich von der Sünde (dem Undanke der Untreue), in der zweiten von der Strafe (V. 35—52) die Rede, worauf Gott wieder gnädig sein will.

baren und unzüchtigen Weibes geschildert wird. Die abgöttische Gemeinde erscheint zuerst als ein weiblicher Findling, welchen ein Menschenfreund (Jehova) vom Tode errettet, erziehen läſst und endlich heirathet. Die neue Gemahlin belohnt aber die Liebe ihres Wohlthäters durch Undank und Ehebruch. Jerusalem lebt unzüchtiger und entarteter, als Samaria und Sodom, ihre gestraften Schwestern, gelebt haben. Jehova will deswegen seine untreue Gemahlin strafen, aber sie wieder aus Gnade annehmen und ewige Liebe ihr schwören. Der Grundgedanke ist : „Gott hat die in Aegypten von aller menschlichen Hülfe verlassene Familie Jakobs angenommen, sie gleichsam vom Tode gerettet, in der Wüste genährt, ins fruchtbare Palästina geführt, zu einer der mächtigsten und glücklichsten Völker gemacht und mit Wohlthaten jeder Art überhäuft. Sobald sie aber zu einem hohen Grad von Macht und Wohlstand gekommen, nahm sie den Götzendienst der benachbarten Völker an und übertraf sogar die Heiden an Gottlosigkeit und in der Verehrung nichtiger und abscheulicher Götzen. Es wurden nicht bloſs Götzenhöhen, worauf man abgöttische Unzucht trieb (V. 16. 24. 25), errichtet, Teraphim (Penaten) verfertigt und zum Schmucke des Hauses aufgestellt (V. 17—19; Jes. 30, 32), sondern selbst dem Moloch Kinder durch Feuer geopfert (V. 20—22 und mehrere Stellen bei Jerem.). Mit diesem canaanitischen Götzendienste nicht zufrieden, nahm man auch noch die entfernten ausländischen Götzen der Aegypter, Philistäer, Assyrer und Babylonier auf (V. 26—29. 47—57; Jes. 9, 11). Obgleich Jerusalem so noch schuldvoller und strafbarer als ihre der Strafe anheimgefallenen Schwestern Sodom und Samaria geworden, so soll dasselbe die verdiente Strafe doch nur so treffen, daſs es wie ihre Schwestern wiederhergestellt wird. Gott will mit der bundbrüchigen Stadt einen neuen ewigen Bund schlieſsen und derselben wegen des mit dem Volke in der Zeit der Jugend geschlossenen Bundes aus reiner Gnade und Liebe

sich wieder annehmen, sie zum Bewufstsein ihrer Sünde führen und sie erlösen. Von Jerusalem soll das Heil ausgehen und in seine Gemeinschaft Samaria und Sodom aufgenommen werden. Eine Parallelstelle haben wir Röm. 11, 29 ff. — Nach diesen Vorbemerkungen geben wir im Folgenden eine kurze Erklärung unserer Stelle.

V. 53 : וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּתְהֶן אֶת־שְׁבִית סְדֹם וּבְנוֹתֶיהָ וְאֶת־שְׁבִית שֹׁמְרוֹן וּבְנוֹתֶיהָ וּשְׁבִית שְׁבִיתַיִךְ בְּתוֹכֲהֶנָה : *Ich aber will zurückführen ihre Gefangenen* (eig. : *Gefangenschaft*), *die Gefangenen Sodoms und ihrer Töchter, und die Gefangenen Samarias und seiner Töchter, und die Gefangenen deiner Gefangenschaft in ihrer Mitte* (8). Der Alex. übersetzt : *καὶ ἀποστρέψω τὰς ἀποστροφὰς αὐτῶν, τὴν ἀποστροφὴν Σοδόμων καὶ τῶν θυγατέρων αὐτῆς· καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποστροφὴν Σαμαρείας καὶ τῶν θυγατέρων αὐτῆς· καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποστροφήν σου ἐν μέσῳ αὐτῶν.* Hieron. : „et convertam restituens eas conversione Sodomorum cum filiabus suis, et conversione Samariae, et filiarum eius : et convertam reversionem tuam in medio earum.“ Der Syr. : ܘܐܗܦܘܟ ܫܒܝܬܗܝܢ ܫܒܝܬܐ ܕܣܕܘܡ ܘܕܒܢܬܗ ܘܫܒܝܬܐ ܕܫܡܪܝܢ ܘܕܒܢܬܗ ܘܐܗܦܟ ܫܒܝܬܟܝ ܒܝܢܬܗܝܢ *Ich aber will zurückführen ihre Gefangenschaft, (nämlich) die Gefangenschaft Sodoms und ihrer Töchter und die Gefangenschaft Samarias und ihrer Töchter, und ich werde deine Gefangenschaft unter ihnen wegführen.*

Nach dem Wortsinne verheifst der Prophet hier eine Rückkehr der Bewohner Sodoms und Samarias und ihrer Töchterstädte und des Bundesvolkes aus der Gefangenschaft. In Betreff des Bundesvolkes finden viele Ausleger

---

(8) Ewald : „und wenden werde ich ihre Wendung, die Wendung Sodoms mit ihren Töchtern und die Samarias mit ihnen, und wende deine Wendung in ihrer Mitte“. Er will mit dem Alex. וְשַׁבְתִּי שְׁבִיתֵךְ statt וּשְׁבִית שְׁבִיתַיִךְ gelesen wissen.

die Erfüllung in der Rückkehr aus dem babylonischen Exile nach Palästina. Sehr abweichend sind aber die Ansichten der Ausleger in Betreff der Bewohner Samarias und Sodoms. Denn was zuerst die Einwohner des Zehnstämmereichs betrifft, so sind von dessen Gefangenen nur Wenige zurückgekehrt, und von Juda blieb ein grofser Theil auch nach der Entlassung durch Cyrus im fremden Lande. Da hier und an anderen Stellen eine allgemeine Rückkehr Israels verheifsen wird, welche in den Zeiten von Cyrus bis Christi Ankunft nicht erfolgt ist, so macht es dieser Umstand schon wahrscheinlich, dafs jene verheifsene Rückkehr einen tieferen Sinn haben müsse. Und was Sodom betrifft, so ist diese Stadt nebst einigen anderen Städten mit ihren Einwohnern untergegangen; weshalb von einer Rückkehr der Einwohner jener Stadt nicht die Rede sein kann. Es fragt sich nun, in welchem Sinne jene Rückkehr zu verstehen sei. Die Ausleger sind bei Beantwortung dieser Frage auf verschiedene Meinungen verfallen. Nicht wenige (Grotius (9), Dereser, Allioli, Hezel und And.) sind der Ansicht, dafs hier von den Nachkommen Lots, den Moabitern und Ammonitern, deren Rückkehr auch Jeremia 48, 47 und 49, 6 verheifsen wird, die Rede sei, da jener in Sodom gewohnt und dessen Nachkommen als Bewohner desselben bezeichnet werden könnten. Die Wegführung der Moabiter und der Ammoniter soll durch die Assyrer, wahrscheinlich durch Salmanasser, geschehen sein. Allein die Moabiter und Ammoniter stehen in keinem innerlichen Zusammenhang mit Sodom und Gomorrha, weil Lot, ihr Stammvater, in Sodom nur als Fremdling gewohnt hat (1 Mos. 19, 9; 13, 12), und dessen Nachkommen nicht als Gefangene Sodoms und

---

(9) „Redibitis quidem aliquando, sed et vobiscum redibunt Ammonitae et Moabitae, et quidam ex decem tribubus, quotquot se correxerit. Vid. Jerem. 48, 17 et 49, 30."

seiner Töchterstädte bezeichnet werden können. Es unterliegt also keinem Zweifel, dafs diese Erklärung unzulässig und eine blofse Aushülfe der Verlegenheit ist. — Nach einer anderen Erklärung (R o s e n m., Juden zur Zeit des H i e r o n.) soll diese Stelle von einer Wiederbringung der Dinge, de rerum omnium ἀποκατάστασει, handeln und ein Fortbestehen der Heilsanstalten auch nach dem Tode für diejenigen verheifsen, denen die Mittel der göttlichen Gnade nicht in ihrem vollen Umfange zu Theil geworden sind. „Wenn man auch mit einigen", heifst es in der Berleburger Bibel, „die besondere Wiederbringung auch nach dem Tode noch zugiebt, so wird alles leicht und mag auch ganz eigentlich verstanden werden, also dafs kraft dessen auch noch endlich die Städte wieder Gnade erlangen werden. Die Meinung von einer Wiederbringung ist eine Hauptveranlassung des Glaubens an ein 1000jähriges Reich gewesen. Dafs mehrere Juden zur Zeit des H i e r o n y m u s diese Meinung hatten, ersehen wir aus dessen Commentar zu V. 55 (10). Allein diese Erklärung ist schriftwidrig

---

(10) Wo er schreibt : „Judaei inter caeteras fabulas, et interminabiles genealogias et deliramenta quae fingunt, etiam hoc somniant : in adventu Christi, quem nos Antichristum scimus, et in mille annorum regno, Sodomam esse restituendam in antiquum statum, ita ut sit quasi paradisus dei, et quasi terra Aegypti; et Samariam pristinam recipere felicitatem, ut de Assyriis revertantur in terram Judaeam. Legimus enim decem tribus captas a Phul et Salmanassar et Teglathphalassar regibus Assyriorum, et usque hodie ibi esse captivas, Jerusalem quoque tunc esse fabricandam, et omnes filias eius, urbes videlicet, et viculos, et castella quae sub ipsius futura sunt potestate, florituras ut prius floruerunt, et ipsam Jerusalem auro et argento, et pretiosis lapidibus exstruendam, de qua et Isaias vaticinetur (1, 26) : Constituam iudices tuos sicut prius, et consiliarios tuos sicut a principio; et post haec vocaberis civitas iustitiae mater civitatum, fidelis Sion, et nostra loquatur Apocalypsis". Ueber diesen Gegenstand spricht auch S e r v i u s ad V i r g i l i i Eclog. IV, ad v. 4. Auch war bei den alten Persern die Meinung vorhanden, dafs nach Verlauf von 12,000 Jahren eine Wiederkehr aller Dinge, und selbst der Menschen, die dann ein jeder das, was sie recht und schändlich ehemals gethan haben, wiedersehen würden,

und widerstreitet der kirchlichen Lehre vom messianischen Reiche und den letzten Dingen. Da hier von den Gefangenen Sodoms geredet wird, diese Stadt mit ihren Bewohnern aber gänzlich untergegangen ist, so kann von einer Begnadigung ihrer spurlos verschwundenen Bewohner offenbar nicht mehr die Rede sein und Sodom in seinen Nachkommen nicht mehr begnadigt werden. Man kann daher nicht an eine physische Wiederherstellung der ehemals bewohnten Gegend Sodoms und Gomorrhas denken. Von einer Barmherzigkeit und Begnadigung durch Jehova kann nur gesprochen werden, wenn dieselben jenen Sündern zu Theil wird, die ehemals in Sodom gelebt haben oder doch dessen Nachkommen sind. — Nach einer dritten Erklärung, welche wir bei Origenes, Hieronymus und Anderen, und unter den neueren Auslegern bei Hävernick finden, steht Sodom hier blofs typisch und bezeichnet das Heidenthum oder die den Sodomitern ähnlichen Völker, wie 5 Mos. 30, 32; Jes. 1, 10; Jer. 23, 14; Apoc. 11, 8. Eine Begnadigung Sodoms, des Repräsentanten der Heidenwelt, würde dann eine Begnadigung der ganzen Heidenwelt verheifsen. Will Gott auch denjenigen, welche wie die Sodomiten sich mit schweren Sünden beladen haben, seine Gnade zuwenden und Heil bereiten, so könnte dieses ganz passend die Begnadigung der sündigen Heidenwelt bezeichnen. Es würde hier dann der Gedanke ausgedrückt, welcher sich Ezech. 47 findet, wonach das todte Meer durch das an der Thüre des Heiligthums entspringende und zu einem Strome anschwellende

---

stattfinden werde. Siehe J. F. Kleuker, Anhang zum Zendavesta, Bd. I, Th. I, p. 282. Ueber die ἀποκατάστασις der alten Aegypter ist Marsham, Can. Chron. p. 9 nachzulesen. Ueber die astronomischen Gründe, wodurch diese ganze Ansicht gestützt wird, hat Dupuis in der Dissertation sur les grands Cycles et sur des Catastrophes, qui les terminoient in dem Werke : „Origine de tous les cultes", T. V, p. 453 ausführlich gehandelt.

Wasser gesund gemacht werden soll. Dafs ein bekanntes Volk und eine bekannte Person als Typus anderer Völker und Personen dienen kann, ist bekannt. So dienen die Edomiter, die Nationalfeinde Israels, zur Bezeichnung aller Feinde des Bundesvolkes und namentlich des Reiches Christi und David der König zur Bezeichnung des Messiaskönigs. Auf ähnliche Weise wird die Rückkehr des Bundesvolkes aus dem Exile und seine Bekehrung als eine neue Ausführung aus Aegypten, und die Wegräumung aller Hindernisse, die dem Eintritte in das messianische Reich entgegenstehen, als eine neue Austrocknung des arabischen Meerbusens bezeichnet (Jes. 11, 11 ff.). Jenes ist nur Substrat zur Schilderung des Zukünftigen. Wenn Hengst. gegen diese Auffassung bemerkt, dafs nur zunächst und direct Sodom gemeint sein könne, weil Sodom mit Samaria und Jerusalem zusammengestellt werde, und dafs sich hier eine specielle Beziehung auf Sodom, seine Sünden und seinen Untergang im Vorhergehenden (V. 48—50) finde, so ist dagegen zu erinnern, dafs hier Samaria auch Israel repräsentirt und Typus der 10 Stämme ist, und die Bekehrung derselben als eine Rückkehr nach Samaria bezeichnet wird. Repräsentirten Samaria und dessen Töchterstädte die 10 Stämme, so kann auch Sodom die Heidenwelt bezeichnen. Hat der Prophet hier nicht eine Wiederherstellung Samarias und eine Rückkehr seiner alten Bewohner dahin im Auge, so braucht dieses auch nicht bei Sodom und seinen alten Bewohnern der Fall zu sein. Steht Samaria für das Bundesvolk, so steht nichts der Annahme entgegen, dafs auch Sodom zur Bezeichnung der Heidenwelt gewählt ist. Dieser Ansicht ist auch Theodoret, der zu V. 16 bemerkt : *Ἀινίττεται διὰ τῶν Σοδόμων, καὶ τῆς Σαμαρείας, τὴν τῶν ἐθνῶν ἁπάντων καὶ τῶν Ἰουδαίων κατὰ ταυτὸν ἐσομένην εὐσέβειαν, καὶ τὴν εἰς ἕνα θεὸν πίστιν ἐκ τῆς νέας πρυτανευομένην διαθήκας.* Dafs der Prophet nicht an eine Wiederherstellung Sodoms und an eine Rückkehr seiner alten Einwohner aus dem

Exile denken konnte, wird man um so weniger in Zweifel ziehen können, weil ihm der völlige Untergang Sodoms und seiner Bewohner bekannt war. — Nach einer *vierten* Erklärung, die in neuerer Zeit insbesondere Hengst. zu begründen gesucht hat, soll hier von einer Begnadigung der Bewohner Sodoms und der übrigen Städte der Jordanaue in dem jenseitigen Dasein die Rede sein, so dafs hier eine alttestamentliche Parallelstelle zu 1 Petr. 3, 19. 20; 4, 6 wäre. Dafür soll vornehmlich V. 61 sprechen, wonach das hier Sodom verheifsene Heil in seiner Aufnahme in das Reich Gottes und in der damit verbundenen Theilnahme an allen Gütern dieses Reiches bestehe. Gemeinsam sei diesen Stellen mit der unserigen der Gedanke, dafs alle vorchristlichen Gerichte nur einen vorläufigen Charakter trügen und nicht die letzte Entscheidung bringen könnten. In der ersteren, wo von den schweren Sündern vor der Sündfluth die Rede ist, schreibt der Apostel : *ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο, ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις νῶε, κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγαι, τουτέστιν ὀκτὼ ψυχαὶ διεσώθησαν δι' ὕδατος*; und in der zweiten von den Todten : *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.* Jenen frechen Sündern vor der Sündfluth sollen die hier vom Propheten genannten schweren Sünder Sodoms, welche die ganze Gattung der Sünder repräsentiren, entsprechen und nach demselben auch diesen durch die Predigt Christi Heil verheifsen werden. Auf die Lehre, dafs den abgeschiedenen Heiden, als deren Repräsentanten die Sodomiter anzusehen seien, durch die Predigt Christi in der Unterwelt Heil zu Theil werde, soll auch indirect der Ausspruch desselben bei Matth. 12, 41 führen, indem er hier die Niniviten mit den Worten : *ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατάκρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ. καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε* als heilsfähig

erkläre. Noch näher liege Matth. 11, 22. 24 : *πλὴν λέγω ὑμῖν· Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, ἢ ὑμῖν. πλὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι γῇ Σοδόμων ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.* Da nun Sodom nicht die vollendete Offenbarung der Gnade und des Heils von sich gestofsen (V. 23), und es ihm beim jüngsten Gerichte besser als Capernaum ergehen solle, so müsse vor dem letzten entscheidenden Gerichte Sodom noch dieselbe Heilsoffenbarung dargeboten werden, welche Capernaum dargeboten sei. Von dem Satze : *εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν σοί, ἔμειναν ἂν μεχρὶ τῆς σήμερον* sei das : „ich kehre zurück zu dem Gefängnifs Sodoms und ihrer Töchter", die unmittelbare Folge. Dafs bei dem letzteren das *οὐκ ἠθελήσατε* Matth. 23, 37 in Bezug auf die Einzelnen vorbehalten bleibe, verstehe sich nach der gesammten Schriftanschauung von selbst. Dafs aber an absolute, so zu sagen gewaltsame Wiederbringung nicht zu denken sei, beweise schon die nachdrückliche Erklärung des Propheten selbst in Kap. 47, 11. — Diese Gründe, wodurch Hengst. zu beweisen sucht, dafs Ezechiel hier von einer Bekehrung und einem zukünftigen Heile der Sodomiter und der übrigen Bewohner des Thales Siddim, der Jordanaue, durch die Predigt Christi in der Unterwelt weissage, sind nach unserer festen Ueberzeugung ohne alle Beweiskraft und haben Manches gegen sich. Dafs die Hengstenberg'sche Auffassung nicht die richtige sein könne, wird 1) schon daraus höchst wahrscheinlich, dafs in keiner anderen Stelle des A. T. von einer Bekehrung und einem zukünftigen Heile der in schweren Sünden gestorbenen Heiden die Rede ist. Es soll zwar durch Abrahams Samen, Christus, allen Völkern der Erde Heil zu Theil werden; allein diese Verheifsung bezieht sich auf die Bekehrung der Heiden zur wahren Religion und das durch dasselbe den Bekehrten zu Theil werdende Heil. Die Annahme der wahren Religion und das Leben nach derselben haben zwar glückliche Folgen für das jenseitige

Leben; aber nirgends wird diese Bekehrung in das jenseitige Leben versetzt. Wenn 2) in den Weissagungen und Verheifsungen im A. T. von einer Rückkehr aus der Gefangenschaft die Rede ist, so bezeichnet diese eine Rückkehr nach dem verheifsenen Lande oder doch den Eintritt in das neue Gottesreich, welches der grofse Nachkomme Davids gründen soll. So kann die Rückkehr der Gefangenen Samarias und seiner Töchterstädte nur ihre oder ihrer Nachkommen Rückkehr aus dem Exile nach dem Lande der Väter oder ihre Bekehrung zu dem einen wahren Gott und den Eintritt in das Reich des Messiaskönigs bedeuten. Dafs die Bekehrung und der Eintritt in das neue Gottesreich als eine Rückkehr nach Palästina, dem Lande Jehovas, bezeichnet wird, haben wir bereits öfters nachgewiesen. Repräsentiren die Gefangenen Samarias das Bundesvolk, so kann dieses auch bei den das Heidenthum repräsentirenden Sodomitern der Fall sein. Da die Rückkehrenden Samarias nicht die Weggeführten selbst sein können, so brauchen auch die Zurückkehrenden Sodoms nicht selbst Sodomiter zu sein. Bezeichnet nun die Rückkehr der Gefangenen Samarias hauptsächlich die Bekehrung Israels zu dem einen wahren Gott, den es verlassen, so kann die Rückkehr der Sodomiter die Bekehrung der Heiden bezeichnen. 3) In jenen Stellen des neuen Testamentes ist nicht von den Sodomitern oder überhaupt von den Heiden, sondern von den ungläubigen Sündern, auf welche die Predigt Noachs keinen bessernden Einflufs ausübte, welche aber, als das angedrohte Strafgericht eintrat, ihren Unglauben bereuten, die Rede. Diese starben mit bufsfertiger Gesinnung und wurden dadurch erlösungsfähig. Wenn die Sodomiter und die Niniviter ein gnädigeres Urtheil erhalten sollen, als die ungläubigen und unbufsfertigen Israeliten oder Juden, so bezeichnet dieses nur einen geringeren oder gröfseren Grad der Schuld und Strafe. Jedenfalls folgt daraus nicht eine Verheifsung einer Begnadigung der wegen ihrer grofsen

und widernatürlichen Sünden vertilgten Sodomiter. Vòn einer Begnadigung derjenigen, die in Todsünden starben, ist, wie wir bereits bemerkten, nirgends in der heiligen Schrift die Rede. Wir können daher auch Hitzig nicht beistimmen, wenn er bemerkt : „Den Gedanken einer Begnadigung und Wiederherstellung Sodoms kann Ezechiel nur auf absolut supranaturalistischem Standpunkte fassen, kraft dessen Jehova in freier Willkür das Todte zum Leben erweckt. Sodom, welches ihm durch die vorhergegangene Deduction aufgenöthigt ist, von der Gnade auszunehmen, war zweckwidrig; und er behält es deshalb noch weiter bei“. Von einer Begnadigung der Sodomiter im jenseitigen Dasein würde nur die Rede sein können, wenn sie vor dem Untergange ihre grofsen Sünden bereuet und Bufse gethan hätten. Der Untergang erfolgte plötzlich, und die Bewohner der Jordanaue hatten keine Zeit zur Bufse, wie die, welche bei der allmälig eintretenden grofsen Fluth zur Zeit Noachs ihr Leben verloren. Wenn von einer Begnadigung der Sodomiter die Rede sein soll, so würde etwa nur an die Kinder zu denken sein, welche sich noch keiner persönlichen Sünden schuldig gemacht hatten. Da aber Petrus von einer Predigt spricht, so würdė angenommen werden müssen, dafs die Kinder sich in einer Entwicklungsstufe befunden hätten. Da allen Erklärungsversuchen mit Ausnahme des dritten mehr oder weniger wichtige Gründe entgegenstehen, so scheint uns dieser der einzig richtige zu sein. — Der Grund, warum zuerst von Sodom die Rede ist, liegt wohl darin, dafs dem Bundesvolke die Gröfse seiner Sünden vor Augen gestellt und angedeutet werden sollte, dafs zu seiner Beschämung die durch die Sodomiter repräsentirten Heiden früher als es selbst zum Heile gelangen werden. Der Prophet würde dann hier wie Jesaia andeuten, was Paulus im Briefe an die Römer 11, 25 sagt : *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν ἀδελφοὶ τὸ μυστήριον τοῦτο, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ οὕτω*

πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται. Dafs aber hier nur von einer Bekehrung Israels im Grofsen und Ganzen die Rede ist, erhellet daraus, dafs das Heil von dem Bundesvolke ausgehen soll. Das Vorangehen der Heiden in dem Heilsgenufs erhält also dadurch eine Ergänzung und Beschränkung. Dafs ein Theil der Juden, wenn auch nur ein geringer, früher als die Heidenwelt in das Reich Christi eintreten soll, verheifst auch V. 61. — Die Phrase שׁוּב שְׁבוּת kommt im A. T. oft von der Zurückführung der Gefangenen in das Vaterland vor, wie aus Ezech. 29, 14; 39, 25; Jerem. 29, 14; 30, 3; 48, 47; Am. 9, 14; Joel 4, 1; Zeph. 3, 20; Ps. 14, 7; 53, 7; 126, 4 erhellt. Dafs שׁוּב in Kal auch causative Bedeutung wie in Hiph. הֵשִׁיב habe, und *zurückführen, zurückbringen, herstellen* bezeichne, darüber läfst diese Phrase und 4 Mos. 10, 36; Ps. 54, 7; 85, 5; Nah. 2, 3; Job 39, 22; Sprüchw. 12, 14 und andere Stellen keinen Zweifel. שְׁבוּת und שְׁבִית (von שָׁבָה, arab. سَبَا, syr. ܫܒܳܐ *gefangen nehmen, gefangen wegführen* (1 Mos. 31, 26; 34, 29; 1 Kön. 8, 48), dann *wegführen*, z. B. eine Habe (2 Chron. 21, 17), oder Vieh (1 Chron. 5, 21), bezeichnet eigentl. *Gefangenschaft* (4 Mos. 21, 29), *Wegführung, das Verlorene* (Job 42, 10), und concret *die Gefangenen, Weggeführten.* In der Bedeutung : *Gefangenschaft, captivitas* haben auch Aquila und Symmachus שְׁבִית genommen. Die Masorethen wollen nicht שְׁבִית, sondern, wie die Punktation zeigt, שְׁבוּת gelesen wissen. Nach Hengst. soll שְׁבוּת die Bedeutung *Gefängnifs*, und שׁוּב hier, wie sonst oft, die Bedeutung : *zurückkehren* haben. Er übersetzt : *Und ich kehre zurück zu ihrem Gefängnifs, zu dem Gefängnifs Sodoms und ihrer Töchter und zu dem Gefängnifs deines Gefängnisses in ihrer Mitte.* Zu dieser Uebersetzung, welche wir für unrichtig halten, ist Hengst. ohne Zweifel geführt worden, weil er glaubte, dafs der Prophet hier von dem Aufenthalte der Sodomiter, d. i. der Heiden im Scheol, welchen Christus in demselben

gepredigt habe, spreche. Dafs diese Auffassung unserer Stelle unzulässig sei, haben wir bereits oben dargethan. Gegen die Uebersetzung und daher gegen die Erklärung spricht auch, dafs שְׁבוּת oder שְׁבִית an keiner Stelle des alten Testamentes *Gefängnifs* bedeutet, und in dieser Bedeutung nach שׁוּב : *zurückkehren* die Präposition אֶל wie 1 Mos. 8, 12; 22, 19; 37, 29, oder לְ 1 Kön. 8, 33; Ps. 22, 28, oder עַל 2 Chron. 30, 9, oder עַד Jes. 19, 22; Joel 2, 12; Am. 4, 6 fordern würde. Das *zurückkehren* würde auch ein früheres Dagewesensein voraussetzen, was doch an keiner Stelle der heil. Schrift gesagt wird. — Wollte man nun auch zugeben, dafs Gefängnifs für Gefangenschaft stehen könnte, so müfste doch jedenfalls nach שׁוּב eine Präposition stehen, wodurch das *wohin* oder *zu welchen* bezeichnet wird. — Dafs die *Töchter* (בְּנוֹת) Sodoms und Samarias die zu Sodom und Samaria gehörenden Städte bezeichnen, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Zur Verdeutlichung hat daher der Chaldäer das בְּנוֹתֶיהָ auch durch כַּפְרָנָהָא *villae eius* wiedergegeben.

V. 54 : לְמַעַן תִּשְׂאִי כְלִמָּתֵךְ וְנִכְלַמְתְּ מִכֹּל אֲשֶׁר עָשִׂית בְּנַחֲמֵךְ אֹתָן : *Damit du deine Schmach tragest, und vor Allem, was du gethan, erröthest (beschämt werdest), indem du sie tröstest.*

Nach diesem Verse, welcher sich an V. 52 anschliefst, soll die Stadt Jerusalem ihre verdiente Schmach, d. i. die oben beschriebene Strafe der Gefangenschaft, so tragen, dafs sie zwar einst wiederhergestellt wird, aber nicht allein, sondern in Mitte jener doch eigentlich viel besseren Schwestern (Samaria und Sodom), damit sie sich in tiefem Bewufstsein ihrer eigenen Schmach nie wieder für besser halte als andere, vielmehr durch ein reumüthiges Bekenntnifs ihrer gröfseren Schuld und durch ihr Mitleiden, d. i. durch Erduldung derselben Leiden, sie tröste. Seine Schmach tragen ist s. v. a. sie erdulden, vgl. V. 52; 32, 24. 25. 30. Darin, dafs auch die Bewohner Judas und insbesondere

der heil. Stadt Jerusalem, worauf sie stolz waren, ins Exil wandern müssen, und das reumüthige Bekenntnifs ihrer gröfseren Schuld ablegen und ihr Leiden als ein verschuldetes bezeichnen, lag für die Bewohner Samarias und der Heiden ein Trost. — Der Alex. hat erleichternd בְּכַעֲסֵךְ אֹתִי *ἐν τῷ παροργίσαι με* statt בְּנַחֲמֵךְ אֹתָן gelesen.

V. 55 : וַאֲחוֹתַיִךְ סְדֹם וּבְנוֹתֶיהָ תָּשֹׁבְןָ לְקַדְמָתָן וְשֹׁמְרוֹן
וּבְנוֹתֶיהָ תָּשֹׁבְןָ לְקַדְמָתָן וְאַתְּ וּבְנוֹתַיִךְ תְּשֻׁבֶינָה לְקַדְמַתְכֶן :
Und deine Schwestern, Sodom und ihre Töchter, sollen zu ihrem Vorigen zurückkehren (Ew. : *zu ihrem früheren Stande wiederkommen*), *und Samaria und ihre Töchter sollen zurückkehren zu ihrem Vorigen, und du und deine Töchter sollt zurückkehren zu eurem Vorigen.*

Hier verheifst der Prophet eine Wiederherstellung des früheren Zustandes uud Glücks. Auch Sodom und die Töchterstädte, welche früher von der stolzen und hochsprechenden Schwester Jerusalem so sehr geschmäht und in Verachtung gebracht wurden, wie Jerusalem, das nun gegenwärtig selbst von seinen Feindinnen, den Assyrern, Chaldäern, Philistäern und anderen verächtlich behandelt und geschmäht wird, sollen wiederhergestellt werden und zu ihrem früheren Glück gelangen. Da nach dem oben zu V. 53 Gesagten hier nicht von einer Wiederherstellung der mit ihren Einwohnern untergegangenen Städte in der Jordanaue die Rede sein kann, sondern hier Sodom mit den Tochterstädten als Repräsentant der Heidenwelt erscheint, wie Samaria mit seinen Tochterstädten als Repräsentant des Bundesvolkes, so kann jene Rückkehr hauptsächlich nur eine Bekehrung der sündigen Heidenwelt und des Bundesvolkes bezeichnen, welches von dem Propheten als eine Rückkehr in das Vaterland geschildert wird. Durch schwere Sünden war Israel nicht blofs in ein physisches, sondern, was weit schlimmer war, in ein geistiges Exil und in die Entfernung und den Abfall von dem einen wahren Gott Jehova gekommen, aus welchen es derselbe

wieder zurückführen will. Diese Darstellungsweise lag dem Propheten um so näher, da während des alten Bundes Canaan das Land Gottes und seiner Verehrer war, und die in der Entfernung von Jerusalem in Canaan und aufser demselben Wohnenden dahin wallfahrteten und von ihrem Glauben und ihrer Verehrung des einen wahren Gottes Zeugnifs ablegten. Soll nun nach den Verheifsungen des A. B. dereinst die ganze Erde ein Gottesreich oder Canaan werden, so kann der Eintritt in dasselbe als eine Zurückführung nach Canaan und Sodom bezeichnet werden. Die Zurückführung bezeichnet daher ein Glück höherer und geistigerer Art, als das frühere. Dafs der Prophet hier hauptsächlich die messianischen Zeiten im Auge habe und von den segensreichen Wirkungen des messianischen Reiches und dem glücklichen Zustande der treuen Anhänger aller Völker auf der Erde spreche, dafür zeugen die auf unsere Stelle sich beziehenden Worte des Petrus Apstgsch. 3, 21, wo er von der messianischen Zeit bis zum Weltende sagt : *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρὶ χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν*, vgl. 1 Petr. 1, 5; 2 Petr. 3, 13. *ἄχρι* bezeichnet nicht *donec*, *usque ad*, sondern *dum*, *quamdiu*, so dafs der Sinn ist, wie lange die Zeiten des neuen Bundes dauern. Dafs Petrus von den messianischen Zeiten rede, erhellt aus V. 22—26, wo er 5 Mos. 18, 15 und 1 Mos. 22, 18 anführt, und die Erfüllung jener Stellen in die Zeiten nach Christus setzt. Die Schreibung תָּשֹׁבְןָ statt des gewöhnlichen תָּשֹׁבְנָה, wie oft im Pentateuch, ist bekannt. קַדְמָה bezeichnet eigentlich *Voriges*, *Früheres*, dann einen früheren Zustand. „*Ἡ ἀδελφὴ σου Σοδ* . . . des Alex. ist blofse Conjectur; denn wie אָח auch der Neffe ist, so kann אָחוֹת auch von der Nichte gesagt werden. Die auf Samaria sich beziehenden Worte hat der Alex. übergangen, obgleich sie zumal hinter V. 53 eine Forderung der Concinnität ist“ (Hitzig).

V. 56. 57. 58 : וְלוֹא הָיְתָה סְדֹם אֲחוֹתֵךְ לִשְׁמוּעָה בְּפִיךְ בְּיוֹם גְּאוֹנָיִךְ׃ בְּטֶרֶם תִּגָּלֶה רָעָתֵךְ כְּמוֹ עֵת חֶרְפַּת בְּנוֹת־אֲרָם וְכָל־סְבִיבוֹתֶיהָ בְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים הַשָּׁאטוֹת אוֹתָךְ מִסָּבִיב׃ אֶת־זִמָּתֵךְ וְאֶת־תּוֹעֲבוֹתַיִךְ אַתְּ נְשָׂאתִים נְאֻם־יְהוָה׃ *Und doch* (Ew. : *obwohl*) *hatte* (Hävernick : *war*) *deine Schwester Sodom keinen Ruf* (Hävern. : *nicht . . . zur Lehre*) *in deinem Munde am Tage deines Hochmuths* (Ew. : *deiner Hoffährtigkeiten*, de Wett. : *deines Stolzes*, Hävern. : *Glanzes*); *bevor deine Bosheit aufgedeckt wurde, so wie du jetzt* (11) *der Hohn* (de Wett. : *wie zur Zeit der Schande*) *der Töchter Arams bist und aller umliegenden Töchter der Philister, derer die dich ringsum verachten* (de Wett. : *welche nun die Geifsel* [des Spottes] *überall gegen dich schwingen*). *Deine Unzucht* (de Wett. : *Laster*, Hengst. : *deine Verbrechen*) *und deine Gräuel — du trägst sie! ist der Ausspruch Jehovas.*

Der Prophet will hier sagen : ehemals, als du Juda dich in Ruhe und Wohlstand befandest, sahest du auf Sodom (die Heidenwelt) mit Verachtung herab und hieltest dich für besser als jenes; jetzt aber, nachdem deine Bosheit durch das göttliche Strafgericht, welches die Assyrer und Philister und insbesondere die Chaldäer über dich gebracht, aufgedeckt ist, und du in den Leidensstand getreten bist, bist du zur Verachtung und zum Hohn und Spott aller deiner Nachbarn geworden und leidest in Folge deiner grofsen Vergehen nicht minder, wie das früher von dir verachtete Sodom die Strafe seiner Sünden litt. Nachdem Juda Sodom im Elende der Sünde gleich geworden, wird ihm, nachdem Sodom ihm auch in der Erlösung gleich geworden, die Lust, auf dasselbe stolz herabzusehen, vergangen sein. Nach Hävern. will der Prophet sagen : „nicht diente das warnende Beispiel So-

---

(11) Für עֵת ist mit dem Alex. *ὃν τρόπον νῦν . . εἶ* und Ewald wahrscheinlich אַתְּעַתְּ wie 23, 43, vgl. 27, 34 zu lesen.

doms dir zur Lehre, so dafs dein Mund davon überströmte, voll davon war, man daraus entnehmen konnte, welchen Eindruck sie gemacht hatte". Das ו vor לֹא ist hier, wie öfters vor Gegensätzen (Richt. 16, 15; 1 Mos. 20, 3; Job 6, 26), mit *und doch* wieder zu geben. שְׁמוּעָה bezeichnet hier *Ruf* oder *Namen*, den man hört und mit Anerkennung erwähnt. Eigentlich bedeutet שְׁמוּעָה, das part. pass. in Kal, etwas, was gehört, angehört wird, sei es Gutes (Sprüchw. 15, 30; 25, 25), oder Böses (Jerem. 49, 23; Ps. 112, 7). — Hengst. fafst wie Hitzig die Worte des 56. Verses als Frage, indem er übersetzt : „Und war nicht Sodom deine Schwester als Gespräch (Hitz. : Predigt) in deinem Munde am Tage deines Hochmuthes?" Es soll der Sinn sein : „ging nicht der Mund über von Erzählungen, wie einst Sodoms furchtbare Sünde eine eben so furchtbare Strafe gefunden?" Da der von uns angegebene Sinn ganz passend und die Frage nicht angedeutet ist, auch von keinem alten Uebersetzer ausgedrückt wird, so halten wir die Hengstenberg'sche Uebersetzung und Erklärung für unzulässig. Unserer Auffassung beistimmend übersetzen Dereser : „Sodom, deine Schwester, wurde nicht gehört aus deinem Munde, zur Zeit deines Stolzes", und de Wette : „Und doch wurde der Name Sodoms, deiner Schwester, gar nicht gehört aus deinem Munde, am Tage deines Stolzes". Dereser fügt zur Erklärung bei : „Zur Zeit deines freundschaftlichen Verkehrs mit den mächtigen Assyrern, der dich auf deine Nachbarn mit Stolz herabblicken liefs, hieltest du die Moabiter und Ammoniter, welche durch ihren Stammvater Lot mit dir verwandt sind, für so verächtlich, dafs du sie nicht würdigtest, nur ihren Namen auszusprechen". Wir haben aber oben nachgewiesen, dafs Ezechiel hier nicht die Moabiter und Ammoniter im Auge haben könne. Der Name אֲרָם (*Hochland*) bezeichnet *Syrien* und die Syrer, und umfafst im weiteren Sinne auch Mesopotamien. — שְׁאָט (mit

Kamez impuro) von שׁוּט, aram. ܫܐܛ *verachten*) bezeichnet hier wie Ezech. 25, 6 *Verachtung* mit Hochmuth. — זִמָּה (von זָמַם auf etwas *sinnen*, *ersinnen*, *Pläne entwerfen* [1 Mos. 11, 6; Klagl. 2, 17; Sprüchw. 31, 16], insbesondere *Böses sinnen* [Sprüchw. 30, 32]), bezeichnet *Plan, Vorhaben* (Job 17, 11; Sprüchw. 24, 8; 21, 27), und dann im üblen Sinne *Arglist*, *Anschlag*, *Laster*, *Schandthat* (Ps. 26, 10; 119, 150), und insbesondere die Sünde der *Unzucht* (3 Mos. 18, 17; Job 31, 11; Ezech. 22, 9. 11; 23, 44). — תּוֹעֵבָה (von dem in Kal ungebräuchlichen תָּעַב in Piel *verabscheuen* [5 Mos. 7, 26; Job 9, 31; Ps. 5, 7], dann causat. *Abscheu einflöſsen* [Jes. 49, 7] und *zum Abscheu machen* [Ezech. 16, 25]), bezeichnet eigentl. etwas Abscheuliches, Gräuliches, Abscheu, Gräuel (Sprüchw. 21, 27; 28, 9), und wird besonders von Götzenbildern und andern zum Götzendienste gehörenden Dingen gebraucht (1 Kön. 14, 24; 2 Kön. 16, 3; 21, 2; 23, 13; Ezech. 16, 2). — Die Töchter Arams sind die dortigen Städte (siehe V. 27). Das Prät. נְשָׂאתִים ist als erster Modus *muſst du tragen* zu übersetzen, weil im Munde Jehovas von einer gewissen Zukunft die Rede ist.

V. 59. 60. 61 : כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יֱהֹוִה וְעָשִׂית אוֹתָךְ כַּאֲשֶׁר עָשִׂית אֲשֶׁר־בָּזִית אָלָה לְהָפֵר בְּרִית : וְזָכַרְתִּי אֲנִי אֶת־בְּרִיתִי אוֹתָךְ בִּימֵי נְעוּרָיִךְ וַהֲקִימוֹתִי לָךְ בְּרִית עוֹלָם : וְזָכַרְתְּ אֶת־דְּרָכַיִךְ וְנִכְלַמְתְּ בְּקַחְתֵּךְ אֶת־אֲחוֹתַיִךְ הַגְּדֹלוֹת מִמֵּךְ אֶל־הַקְּטַנּוֹת מִמֵּךְ וְנָתַתִּי אֶתְהֶן לָךְ לְבָנוֹת וְלֹא מִבְּרִיתֵךְ : *Denn so spricht der Herr Jehova : so thue ich denn mit dir, wie du gethan hast, die du den Schwur verachtest, ein Bündniſs zu brechen! Aber* (Ew. : *denn*) *ich gedenke meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend, und errichte dir einen ewigen Bund, — daſs du deiner Wege gedenkest und erröthest, indem* (Hitz. : *wenn*) *du deine Schwestern, die gröſser sind als du, zu denen, die kleiner sind als du* (Ew. : *indem du deine gröſseren und kleineren Schwestern*) *erhältst (empfängst) und ich sie dir zu Töchtern gebe — doch nicht nach deinem Bunde.*

Jehova verkündigt hier als seinen Entschlufs, dafs er zwar das eid- und bundbrüchige Juda, wie es verdient habe, strafen wolle, aber dennoch sein Erlöser sein werde, nicht nach seinem Verdienste, und weil der alte Bund gehalten wäre, sondern aus reiner Gnade und Liebe, um den Jer. 31, 31 ff. (vgl. 37, 26; Jes. 54, 8. 10) erwähnten neuen und ewig dauernden Bund mit ihm zu schliefsen und es im Bewufstsein seiner Sünde und seiner Erlösung zu jener Besonnenheit zu führen, welche mitten in der geistigen Herrschaft über andere (denn diese soll es allerdings haben) doch nie zu Hochmuth gegen diese verleitet. Die menschliche Untreue hebt Gottes Treue nicht auf. — Die gröfseren und kleineren Schwestern sind die gröfseren und kleineren Mitvölker, vgl. V. 46. Bei dieser Bezeichnung liegt die Anschauung von dem Menschengeschlechte als einer grofsen Familie zu Grunde und die wichtige Lehre von der Abstammung von einem Paare wird vorausgesetzt. Wenn der Prophet hier von den Schwestern überhaupt spricht, so giebt er dadurch zu erkennen, dafs Sodom und Samaria im Vorhergehenden Repräsentanten eines grofsen Complexes sind. Der Heidenvölker als *Töchter* Jerusalems geschieht zuerst im Hohenliede 1, 5 Erwähnung. Das Heil soll nach unserer Stelle also allen Völkern zu Theil werden und ist ein gemeinsames, es nimmt aber von den Juden seinen Ausgangspunkt und wird durch dieselben den übrigen Völkern zu Theil. Stark bemerkt : „ex gente Judaica non solum ortus est Christus salvator mundi, sed et omnes apostoli et discipuli Christi Judaei erant : illi igitur dum gentes ad fidem Christianam converterunt, spiritualiter eos generarunt, ut Paulus dicit 1 Cor. 4, 51 : ego vos generavi in Christo“. Die hohe Ehre und der grofse Vorzug, dafs Juda ihre Schwestern zu Töchtern erhält, erfüllt sie mit Scham, da dieses ohne alles Verdienst geschieht. Die von Juda ausgehende Bekehrung der gröfseren und kleineren Heidenvölker zu der einen wahren Religion erscheint hier als

eine geistige Zeugung. Alle Völker, welche an den wahren Gott glauben und der Lehre des Messias ergeben sind, werden Töchter der Mutterkirche zu Jerusalem, der Hauptstadt der neuen Theokratie, wie Jes. 54 ihr schon früher verheifsen hatte. Es liegt darin, dafs die Schwestern zu Töchtern werden, das Verhältnifs der Unterordnung und Abhängigkeit ausgedrückt. Der Prophet hebt hier noch hervor, dafs der grofse Vorzug, der Juda dadurch zu Theil werde, nicht in Folge der Erfüllung der Bundespflichten, sondern aus Gnade und Liebe geschehe. Vilalpandus: „Sed potius ex vi pacti mei et promissionis factae Abrahamo". Piscator: „Non propterea quod tu digna sis hac aggregatione gentium, ut quae foedus servaveris, sed ex mera gratia". Der Bund deiner Jugend ist, wie wir oben gezeigt haben, der bei dem Auszuge und insbesondere am Sinai mit Israel geschlossene. Israel soll nicht blofs zahlreich werden, wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Ufer des Meeres, sondern es soll sich auch einer göttlichen Offenbarung und Leitung zu erfreuen haben und von ihm alles wahre Heil der Völker ausgehen. Zu dieser zahllosen Menge gelangt Israel aber, wie wir oben gezeigt haben, hauptsächlich durch die Adoptivkinder aus den bekehrten Heiden. — V. 59 macht den Uebergang zum Gegensatze. Das עשית wird vom Kri richtig עָשִׂיתִי erklärt, vgl. Job 42, 2; Ps. 16, 2. — Das in Kal ungebräuchliche פָּרַר s. v. a. פּוּר, im Talmud und arab. פַּרְפֵּר, فَرْفَرَ *zerbrechen* wird in Hiph. הֵפֵר nur tropisch von dem Bruche des Bundes (3 Mos. 26, 44; Jes. 33, 8), des Gesetzes (Ps. 119, 126), und von der Vernichtung der Gelübde (4 Mos. 30, 9. 13), des Rechtes (Job 40, 8), der Gottesfurcht (Job 15, 4) und der Vereitelung eines Anschlages (2 Sam. 15, 34; Ps. 33, 10) gebraucht. — Für die Präposition את *mit* (1 Mos. 4, 1; 43, 10; 2 Kön. 6, 16) wird bei Jeremia, Ezechiel und in den Büchern der Könige nach einer Ver-

wechselung אוֹת, אֹת geschrieben. — Das nur im Plural vorkommende נְעוּרִים (denominat. von נַעַר *Knabe, Jüngling*), bezeichnet *Knabenzeit, Kindheit* (1 Mos. 46, 34), *Jugend, Jünglingsalter* (Ps. 71, 5. 17) und wird dann bildlich von der Zeit gebraucht, wo Israel in Aegypten und später zu einem grofsen Volke heranwuchs, vgl. Jer. 2, 2; 3, 4; Ezech. 16, 22.

V. 62. 63 : וַהֲקִימוֹתִי אֲנִי אֶת־בְּרִיתִי אִתָּךְ וְיָדַעַתְּ כִּי־אֲנִי יְהוָה׃ לְמַעַן תִּזְכְּרִי וָבֹשְׁתְּ וְלֹא יִהְיֶה־לָּךְ עוֹד פִּתְחוֹן פֶּה מִפְּנֵי כְּלִמָּתֵךְ בְּכַפְּרִי־לָךְ לְכָל־אֲשֶׁר עָשִׂית נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה׃ *Und* (Ew. : *so,* de Wett. : *sondern*) *ich errichte meinen Bund mit dir, dafs du erkennest, dafs ich Jehova bin; — damit du gedenkst und dich schämest, und den Mund nicht mehr aufthun mögest* (Ew. : *kein Mundbreitmachen mehr habest*) *vor deiner Schmach, indem ich dir verzeihe alles, was du gethan, ist der Ausspruch Jehovas.*

Durch die Errichtung meines neuen Bundes, wonach ich dir alle Völker zu Kindern geben will, sollst du erfahren, dafs ich Jehova, d. i. der unveränderliche und treue, bin, der die dem Abraham, Isaak und Jakob gegebene Verheifsung sicher erfüllt, dafs durch deren Samen alle Nationen der Erde gesegnet werden sollen (1 Mos. 12, 3; 22, 18; vgl. Jes. 49, 23; 60, 16). Jehova will mit seinem Volke einen Gnaden- und Liebesbund errichten, damit es mit Reue über seine Vergehungen erfüllt und zum Geständnifs gebracht werde, dafs seine Begnadigung nur eine Folge der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade sei. Je gröfser die Gnade ist, die dem Undankbaren erwiesen wird, desto gröfser ist die Scham wegen des schmählichen Abfalles. — V. 62 enthält die Wiederaufnahme von V. 60 b, während in V. 63 verstärkt der V. 61 zurückkehrt. Vgl. 29, 21 und 24, 27; 33, 22.

Ezech. 17, 22—24 (12).

Diese messianische Stelle bildet den Schlufs einer Rede, worin der Prophet den auf Israel und seinem Könige lastenden Verrath bildlich und eigentlich schildert. Der Prophet soll auf Jehovas Geheifs dem Hause Israel folgendes Gleichnifs und dessen Deutung vortragen : Ein grofser Adler (Nebucadnezar), welcher jetzt mit seinen langen Flügeln und bunten Farben (den aus sehr verschiedenen Völkern bestehenden Truppen) die Erde füllt, kam zum Libanon (d. i. Palästina, Jes. 37, 24, Deres. : Jerusalem), knickte die höchste Spitze dieses prachtvollen Waldes (den König Jechonia, Jer. 22, 20 ff.) und nahm ihn mit sich (gefangen) nach dem Canaan-Lande (Babylonien) und setzte ihn in die grofse Krämerstadt Babel (welche jetzt an die Stelle der alten Krämer, der Canaaniter oder Phönicier, gesetzt zu sein scheint, 16, 29); nahm dann (statt dieser hohen Ceder) ein Reis aus dem Lande (den eingeborenen Zedekia, der König werden sollte), und setzte ihn zwar in fruchtbares wasserreiches Land (Palästina), wie einen Strauch oder eine Weide, die man an reichliches Wasser pflanzt, aber mit der Absicht, dafs er statt eine hohe stolze Ceder nur wie ein hängender niedriger Weinstock würde, der seine Zweige zu seinem Herrn (Nebucadnezar, dem Chaldäer) hinwendete und seine Wurzeln ihm unterwürfe; und so geschah es (der Chaldäer setzte Zedekia als seinen Vasallen ein, ein

---

(12) Specimen exegeticum et criticum exhibens commentarium in cap. XVII vaticiniorum Ezechielis. Scripsit et ad consequendum theologiae doctoratum in Acad. Lugduno-Batava publice defendit J. V. Giese, v. D. M. in coetu Teleio-baptistarum, qui congregatur in pagis Koog et Zaandick. Amstelodami, Müller et Soc. 1836, 105 Seiten lateinischer und 30 Seiten hebräischer Text. 8. Anerkennend beurtheilt in Rheinwald's allgem. Repertorium Bd. XVIII, September-Heft. 1837, S. 195.

Weinstock kann kein hoher stolzer, aber doch immer ein ganz üppiger Baum werden, Zedekia hätte auch so zufrieden sein können) (V. 3—6). Aber zu einem anderen Adler (dem ägyptischen Könige) krümmte und schob (betrügerisch, verrätherisch) dieser Weinstock von den schönen Beeten aus, wo er stand (von Jerusalem aus), seine Aeste und Zweige, hoffend, der würde ihn besser tränken (V. 7); es geschah dieses aber ohne alle Ursache, denn er ist (vom Chaldäer) nicht schlecht gepflanzt, er könnte (auch ohne Verrath) in einem so schönen Boden (Palästina) recht glücklich sein (V. 8). Und wohl kann man hier sogleich die Frage hinzufügen: wird er (bei diesem bösen Benehmen) Glück haben? wird nicht vielmehr er (der Chaldäer) ihn zerschlagen und dürre machen — nicht einmal durch große Heeresmacht (V. 17) — um ihn ganz auszureißen (ins Exil zu schleppen) (V. 16)? wird nicht der erste Sturm aus Osten (Chaldäa) genügen? (V. 9. 10). Bei der V. 11 folgenden Auflösung des Räthsels (der Erklärung des Gleichnisses), die Ezechiel selbst giebt und die sich ganz an jenes hält (V. 11—21), wird vor allem die völlige Unmöglichkeit hervorgehoben, daß der, welcher so bestimmt durch Eid und Bündniß sich verpfändet hat, durch den Treubruch Glück haben könne: denn der Eid war zugleich ein Eid gegen Jehova! Ohne ein großes Heer gegen Aegypten zu verwenden, reicht dem Chaldäer zum Siege und zur Zerstörung seine Belagerungskunst hin. Aber freilich kann diese Zerstörung nicht die letzte sein, was die wahre Weissagung erreicht und ersehnt, und so folgt V. 22—24 die Schilderung der messianischen Zeit, worin dieselben Bilder, welche oben angefangen sind, nun eine ganz andere Beziehung erhalten. Nicht ein chaldäischer König, sondern Jehova selbst nimmt einen jungen zarten Zweig (Jes. 11, 1 ff.) von jenem Gipfel der hohen Ceder (den Messias), um ihn auf hohem und erhöhtem Berge (Zion, nach Jes. 2, 2 ff.) festzupflanzen, damit er eine hohe Ceder werde, unter deren Schatten alle Vögel

(Völker) nisten können — dies alles zur Mehrung und Befestigung der Erkenntniſs des wahren Gottes. Vgl. 20, 40; 34, 14. Die übrigen Bäume sehen ihr wunderbares Wachsthum und erkennen daraus, daſs Jehova es ist, der alle Bäume erhöht und erniedrigt. Mit einiger Modification findet sich dieses Bild mit einer Ausdeutung Matth. 13, 32, wo an die Stelle des dünnen Reises von der hohen Ceder das Senfkorn gebraucht ist. *Ὃ μικρότερον μὲν*, heiſst es, *ἐστὶ πάντων τῶν σπερμάτων· ὅταν δὲ αὐξηθῇ μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶ καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.* Der Grund dieser Modification liegt wohl darin, daſs Christus nach seinem Zwecke nur den Fortschritt des neuen Gottesreiches, wie es mit seiner Erscheinung im Fleische begann, aus geringen Anfängen zu herrlicher Vollendung darstellen will, während der Prophet die Aufgabe hat, über den Verlust der früheren Herrschaft zu trösten, und also nicht bloſs die Niedrigkeit, sondern auch die Erniedrigung zu symbolisiren, und diese als bloſsen Durchgangspunkt von der früheren Höhe zu unendlich gröſserer darzustellen (13).

(13) Daſs V. 22—24 eine wirkliche messianische Weissagung enthalte, erkennt auch Hitzig an. Und Dereser bemerkt: „Wenngleich das Reich Juda durch die Treulosigkeit des Königs Zedekias zerstört wird, so soll doch aus der Familie Davids ein König abstammen, dessen Reich über den ganzen Erdkreis sich erstrecken wird. Der jüdische Königssproſs, den Nebucadnezar in die Ebene pflanzte, blieb niedrig, und wurde bald mit der Wurzel ausgerissen. Der Königssproſs aus Davids Geschlecht, den ich auf einen hohen Berg pflanzen werde, soll ein hoher Cedernbaum werden, immer grünen, und allen Vögeln zur Zufluchtsstätte dienen. — Daſs hier der Familie Davids ein von Jechonias, dem *Wipfel des Cedernbaums* V. 3 abstammender König verheiſsen werde, ist offenbar. Daſs unter den Nachkommen des Jechonias niemand zur königlichen Würde gelangte, ist ebenso offenbar. Denn Serubabel, von welchem einige Juden diese Stelle erklären, war kein König, und die israelitischen Könige nach den Zeiten der Makkabäer waren nicht vom Geblüte Davids, sondern vom Stamme Levi. Wenn also

Nach der Stellung, welche die Weissagung Kap. 17 in der chronologisch geordneten Sammlung zwischen dem Abschnitte Kap. 8—11, aus dem 6. Monate des 6. Jahres, und Kap. 20 aus dem 5. Monate des 7. Jahres seit der Wegführung des Jojachin einnimmt, gehört sie in die Zeit kurz nach der vorhergehenden. Sie ist also wohl 4—5 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems ausgesprochen. Die Darstellung mächtiger Könige und ihrer Reiche als hoher Bäume, voller Aeste und Zweige, ist babylonisch, indem dieses Bild sich auch Dan. 4, 8. 9 findet, wo es in der Beschreibung von Nebucadnezars Traume heifst: „Grofs war der Baum (Nebucadnezar) und stark, und seine Höhe reichte an den Himmel und sein Anblick bis an die Enden der Erde. Sein Laub war schön und seiner Frucht viel, und Nahrung für alles daran; unter ihm schatteten sich die Thiere des Feldes, und in seinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels, und von ihm nährte sich alles Fleisch“. In der Deutung heifst es V. 19: „der Baum bist du, o König“. Eine merkwürdige Uebereinstimmung mit Daniel findet sich auch Ezech. 31, 3 ff., wo Assur als eine Ceder auf dem Libanon erscheint, schön belaubt, ihr Gipfel bis in die Wolken reichend; in ihren Zweigen nisteten alle Vögel des Himmels, und unter ihren Aesten gebaren alle Thiere des Feldes, und in ihrem Schatten wohnten viele Völker.

V. 22: כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִֹה וְלָקַחְתִּי אָנִי מִצַּמֶּרֶת הָאֶרֶז הָרָמָה
וְנָתָתִּי מֵרֹאשׁ יֹנְקוֹתָיו רַךְ אֶקְטֹף וְשָׁתַלְתִּי אָנִי עַל הַר־גָּבֹהַּ וְתָלוּל :
So spricht der Herr Jehova: aber (Ew.: *dann aber*) *ich nehme von dem Wipfel* (Ew.: *der hohen Krone*) *der hohen*

---

diese Weissagung erfüllt sein soll, so mufs sie nothwendig vom Messias verstanden werden“. Dafs hier von demselben Messias-König wie Ps. 2, 6; 1 Mos. 49, 10 und Jes. 11, 1 die Rede sei, behaupten auch Hieron., Theodoret, sowie die neueren Ausleger Allioli, Bade, Loch-Reischl, Hävernick, Hengstenb. u. A.

Ceder und setze ab von seiner Krone ein zartes Reis (Ew.: *von den höchsten ihrer Schöfslinge pflücke ich einen zarten*) *und pflanze (ihn) auf einen hohen und erhöhten* (Hengst.: *erhabenen*) *Berg.*

Nachdem der Prophet im Vorhergehenden die Zerstörung des davidischen Reichs in einer bildlichen Rede verkündigt hat, läfst V. 22 ff. die Verheifsung folgen, dafs Jehova einen Spröfsling des davidischen Stammes, den Messiaskönig, senden und seinen Wohnsitz Zion (V. 23) zum Mittelpunkte eines grofsen Weltreiches machen wolle. Origenes sagt hierüber in der 12. Homilie nach der Uebersetzung des Hieronymus: „Post maledictiones repromissio beatitudinis et dulcissimae pollicitationis in fine sermonis profertur, quia iam qui suppliciis indigebant, fuerant pro peccatis suis tormenta perpessi". Das Pronomen אֲנִי *ich* (Jehova, der eine wahre Gott, der Ewigseiende, der Unveränderliche und Treue), steht hier im Gegensatze zu Nebucadnezar, der nach V. 3. 4 ebenfalls den Wipfel des Cedernbaums abgebrochen und gesetzt, d. i. den König Jechonia entthront und nach Babel abgeführt hat. Nebucadnezar hat dem davidischen Stamme seinen König genommen, Jehova will demselben aber einen andern (den Messias) wieder geben, unter dessen Herrschaft alle Unterthanen (die Völker der Erde) in Frieden und Glück leben werden. Nebucadnezar, als schwacher Mensch, konnte nur unter Jehovas Zulassung eine vorübergehende Erniedrigung bewirken; Jehova, der allmächtige Gott, führt eine bleibende Erhöhung herbei. Jehova will dasselbe thun, was Nebucadnezar that, aber in besserer Absicht und mit besserem Erfolge (14). Das

---

(14) Hieronymus bemerkt zu dieser Stelle: „Nabuchodonosor propterea sumit de medulla cedri sublimis, de vertice ramorum eius, ut sit regnum eius humile et non elevetur. Dominus noster deus, Pater omnipotens, qui loquutus est ad Ezechielem, tollit de stirpe regia et de

nur bei Ezechiel (hier und 17, 3; 31, 10. 14) vorkommende צַמֶּרֶת, welches der Alex. ἐκλεκτοὶ, *electi*, Hier. *medulla*, der Syrer ܓܒܝܐ *electi*, *selecti*, Aquila τὸ ἄκρον, *Baumwipfel* wiedergeben, bezeichnet eigentl. *Belaubung*, *Laubwerk*, *Wipfel*. Das ungebräuchliche צָמַר, verwandt סָמַר bedeutet *emporstarren*, *emportreiben*, *progerminare*, *propullulare*. Nach Gesen., Hengst. soll צַמֶּרֶת, da צֶמֶר *Wolle* bezeichnet, *lana* oder *coma arborum* bedeuten und vom Thierreiche auf das Pflanzenreich übertragen sein. — Für die Bedeutung *Wipfel* sprechen auch die übrigen Stellen, namentlich 31, 3. — Dafs die hohe Ceder hier den davidischen Stamm und das zarte Reis einen Sprofs des davidischen Stammes, den Messias, bezeichne, kann um so weniger bezweifelt werden, weil der Prophet offenbar ähnliche Darstellungen anderer Propheten, besonders des Jeremias (23, 5), vor Augen hat. Die Ceder kann also nicht, wie bei Daniel, das Reich Gottes, sondern nur den Messiaskönig bezeichnen, wie dieses auch aus dem Gegensatze zu dem Thun Nebucadnezars V. 3, aus den Parallelstellen bei Ezechiel und aus dem ganzen Inhalte des Kapitels, welches sich hauptsächlich mit der Königsfamilie beschäftigt, deutlich hervorgeht. Da der Messias nur derjenige ist, durch welchen diese Verheifsung für den davidischen Stamm und in ihm für das Volk eigentlich und vollständig in Erfüllung geht, so kann eine Beziehung auf Serubabel, welchen, nach dem Vorgange von Kimchi, Grotius hier bezeichnet findet, nur in so weit angenommen werden, als er ein schwaches Vorbild des Messias war und die Ver-

---

genere David, et plantat super montem excelsum et eminentem, qui loquitur in Psalmo (II, 6) : Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius. Defecerat enim princeps de Juda, et dux de Israel, donec veniret, cui repositum est (Genes. 49, 10), et ipse erit exspectatio gentium. Ipse erupit in germen, et fecit fructum et cedros omnes sua sublimia superavit (Vs. 23), ita ut habitent sub ea omnes volucres coeli, et cuncta volatilia illius protegantur umbraculo“.

heifsung gewissermafsen auch das umfafst, was Gott zur neuen Begründung und Erhaltung des bürgerlichen Regiments in Israel gethan hat, vgl. Jer. 33. Der Prophet hätte dann das ganze davidische Geschlecht vor Augen, und schilderte sein Fortschreiten von geringem Anfange zu herrlicher Vollendung. Der Messias käme dann nicht als Individuum, sondern als derjenige in Betracht, in dem sich die Idee des davidischen Stammes vollendet. Wir hätten dann hier einen ähnlichen Fall, wie 5 Mos. 18, 15. 18, wo נָבִיא *Prophet,* das Prophetenthum und in demselben hauptsächlich Christus, den gröfsten Propheten bezeichnet (15). Da die Niedrigkeit des Reiches mit der Niedrigkeit des Hauptes eng zusammenhängt, so mufs man das רַךְ *zart, schwach* auf beides beziehen. Gegen die ausschliefsliche Beziehung der Zartheit auf das jugendliche

---

(15) Dafs Serubabel, der Nachkomme des Königs Jechonia, hier nicht genannt sein kann, erkennt auch Rosenmüller mit der Bemerkung an, dafs das Grofse und Herrliche, was aus dem Samen Davids hervorgehen soll, dem Sprofs zugeschrieben werde und auf ihn gar nicht passe. „Magnum illum regem (הַמָּשִׁיחַ *Χριστὸν*, Unctum, *κατ' ἐξοχὴν* dictum), de quo prophetae omnes denuntiarunt, fore aliquando, ut ex genere Davidis natus, regnum aeternum et gloriosissimum constitueret ac gentes universas ad cultum dei congregaret, et hoc loco describi, agnoverunt ex Judaeis ipsis antiquissimi et doctissimi. Chaldaeum certe, etsi in sua huius loci interpretatione nomen *Messiae* non diserte exprimeret, tamen de nemine alio cogitasse, satis arguit explicatio hemistichii posterioris Versus 23, quam attulimus. Jarchi ad Verba וְלָקַחְתִּי אָנִי notat concise quidem, sed definite : את למךְ למשיח, ne memorata quidem alia sententia". R. Abendana in suis ad *Michlal Jophi* additamentis : „Doctores nostri, piae memoriae, explicant hoc de Schealtiel, filio Jojachini, quem deus plantavit, et ex eo prodibit rex Messiae, qui per orbem universum regnabit". Et Abarbanel hanc pro missionem ad Zerubabelem referre, coactum esse ait, quum is non fuerit rex Hierosolymis, sed explicandam illam esse de futuro rege Messia, qui et versu proximo dicatur frondes laturas et fructum, futurus instar cedri magnificae, utpote regnaturus in summa excellentia. „Cui quia adhaerebunt gentes (Genes. 49, 10), ideo dicitur vs. 23 : *omnes volucres in umbra ramorum eius habitaturas*".

Alter (Hitzig), sprechen die Parallel- und Grundstellen Jes. 11, 1; 53, 2. Da רַךְ 2 Sam. 3, 39 auch von David vorkommt, der als König Anfangs zart und schwach war, so ist das Zusammentreffen wohl nicht zufällig. Auch 1 Chron. 22, 5; 29, 1, wo רַךְ von Salomo gebraucht wird, bezeichnet es nicht blofs das jugendliche Alter — נַעַר *Jüngling* —, sondern die Schwäche, die speciell bei ihm ihren Grund in dem jugendlichen Alter hatte; vgl. noch 2 Chron. 13, 7. — Eine Hindeutung auf die anfängliche Niedrigkeit des Messias liegt auch darin, dafs er auf den hohen Berg (Zion) gepflanzt wird. — Der Grund, warum das zarte Reis auf einen hohen Berg gepflanzt wird, liegt wohl darin, dafs dasselbe, wie die Cedern des hohen Libanon, zu einem hohen, starken und majestätischen Baum heranwachsen und alle Bäume der Ebene (V. 24) weit überragen soll. Der Sinn ist: das anfangs kleine Gottesreich soll gröfser und mächtiger werden als alle Weltreiche und sie alle beherrschen. Die Ceder (אֶרֶז von dem ungebräuchlichen אָרַז, arab. أَرُزَ *fest sein*), welche hauptsächlich auf dem Libanon wächst, gehört zu den höchsten und berühmtesten Bäumen Palästinas (1 Kön. 4, 33; Job 40, 12; Jes. 2, 13; Jer. 22, 23; Am. 2, 9; Ps. 92, 13; Richt. 9, 15; 2 Kön. 14, 9), und dient öfters als bildliche Bezeichnung des Grofsen, Dauerhaften und Majestätischen. וְנָתַתִּי *und ich setze* haben der Alex. und Syr. übergangen und es scheint auch dem Houbigant verdächtig. Dathe bemerkt aber richtig, dafs der Parallelismus der Versglieder es fordere, dafs den beiden Worten im zweiten Gliede auch zwei im ersteren entsprechen. Hieron. hat וְנָתַתִּי *et ponam*, und der Chald. וַאֲקִימִנֵּיהּ *et suscitabo eum*, d. i. den aus dem davidischen Hause Abstammenden, wiedergegeben. Dafs die Präterita der Zeitwörter hier und in den beiden folgenden Versen als Futura zu fassen sind, bedarf kaum der Bemerkung. Der Chald. hat die Worte: וְלָקַחְתִּי אָנִי מִצַּמֶּרֶת הָאֶרֶז הָרָמָה übersetzt: וַאֲקָרֵב אֲנָא מִמַּלְכוּתָא דְּבֵית דָּוִד

דִּמְתִיל כְּאַרְזָא רָמָה *und ich lasse kommen Jemanden aus dem Reiche des Hauses David, der einer hohen Ceder gleich ist.* — ראשׁ *Haupt, Kopf* bezeichnet hier die *Spitze* des Baumes, wie 1 Mos. 11, 4 die Spitze des Thurmes, 1 Mos. 8, 5 die Spitze, den Gipfel des Berges. — יוֹנֶקֶת Fem. von יוֹנֵק *Spröſsling, Reis*, gleichsam Säugling (von יָנַק *saugen*), bezeichnet hier *Zweig, ramus.* Der Alex. hat die Worte: מֵרֹאשׁ יְנִקוֹתָיו רַךְ אֶקְטֹף wiedergegeben: *ἐκ κορυφῆς καρδίας αὐτῶν ἀποκνιῶ*, der Arab. مِن رَأْسِ قُلُوبِهِم أَقْطَعُ *e vertice cordis eorum abscindam.* Allein der heil. Hieronymus hat in seiner Uebersetzung der LXX, welche er im Commentar seiner Erklärung beigefügt hat, *ἐκ κορυφῆς* für eine Uebersetzung des hebräischen מִצַּמֶּרֶת gehalten und *ἐκ καρδίας* ergänzt, denn er übersetzt: *de corde eorum auferam.* Der Syr. in der Hexapla hat *καρδίας* für einen Accusativ gehalten, indem er übersetzt: ܠܒܘ̈ܬܐ ܕܝܠܗܘܢ ܐܟܪܗ *corda eorum infirmabo.* Im Cod. Alex. und bei Theodoret findet sich aber: *καὶ σώσω ἀπὸ κεφαλῆς παραφυάδων αὐτῆς, καρδίας* (Theod. *ἐκ καρδίας*) *αὐτῶν ἀποκνιῶ.* Hierzu bemerkt Hieron.: „Hoc, quod in septuaginta legitur: *et dabo de capite ramorum eius*, de Theodotionis editione additum est.“ Der Syr.: ܘܡܢ ܪܫܗ ܐܦܣܘܩ ܠܒܗ *et ex fastigio eius excerpam meditullium eius.* Der Chald.: אֲקִימְנֵיהּ מִבְּנֵי בְנוֹהִי יָנִיק וְאַרְבֵּי *ich will ihn einsetzen unter den Enkeln als einen zarten Knaben und ihn groſs machen.* Die Worte: וְשָׁתַלְתִּי אָנִי עַל הַר־גָּבֹהַּ וְתָלוּל übersetzt der Alex.: *καὶ κρεμάσω αὐτὸν ἐν ὄρει μετεώρῳ Ἰσραήλ*, welches eine Uebersetzung der hebräischen Worte im Anfange des folgenden Verses בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל ist, so daſs also die Worte: עַל הַר־גָּבֹהַּ וְתָלוּל ganz übergangen sind. Theodotion hat aber: *καὶ καταφυτεύσω ἐπ' ὄρους ὑψηλοῦ ἐγώ*, Hieronymus: *et plantabo super montem excelsum et eminentem*, der Syr.: ܘܐܢܨܒ ܥܠ ܛܘܪ̈ܐ ܪܡ̈ܐ ܘܡܬܥܠܝ̈ܐ *und ich pflanze über hohen und erhabenen Bergen*, der Chaldäer:

וַאֲקִימִנֵּיהּ בְּמֵימְרִי בְּטוּר רָם וּמְנַטַּל *und ich stelle ihn auf durch mein Wort auf einem hohen und erhabenen Berge als Aufseher* (König).

V. 23 : בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל אֶשְׁתֳּלֶנּוּ וְנָשָׂא עָנָף וְעָשָׂה פֶרִי וְהָיָה לְאֶרֶז אַדִּיר וְשָׁכְנוּ תַחְתָּיו כֹּל צִפּוֹר כָּל־כָּנָף בְּצֵל דָּלִיּוֹתָיו תִּשְׁכֹּנָּה : *Auf den erhabenen Berg pflanze ich ihn, dafs er Zweige* (Ew. : *Laub*) *treibt und Frucht bringt und zur prächtigen Ceder wird, und dann wohnen unter ihm alle Vögel jeglichen Flügels* (Hengst. : *Gefieders*), *in seiner Zweige Schatten wohnen sie.*

Nach diesen Worten soll der von David abstammende Messiaskönig einem von Jehova auf Zion gepflanzten Reise gleichen, der zu einem stattlichen grofsen Baume heranwächst, unter dessen Zweigen alle Vögel der Erde wohnen und Schutz und Sicherheit finden. Jehova will dem Messias Zion zu seinem Wohnsitz geben und auf demselben ein Reich gründen lassen, in welches alle Völker der Erde eintreten und worin sie, wie die Vögel unter den Zweigen und dem Schatten einer grofsen Ceder, Schutz, Ruhe und Sicherheit finden. Das messianische Reich soll seinen Anfang zu Jerusalem nehmen und sich von hier als dem Mittelpunkte über die ganze Erde ausbreiten. Dafs unter dem hohen Berge Israels der Berg Zion mit Einschlufs des Hügels Moria zu verstehen ist, erhellet aus Kap. 20, 40 : „Denn auf einem heil. Berge, auf dem hohen Berge Israels, dort soll mir dienen das ganze Haus Israels". Dafs Ezechiel 20, 40 vom Tempelberge spreche, beweiset die Darbringung der Opfer auf demselben. Der Chaldäer giebt daher בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל wieder durch בְּטוּר קוּדְשָׁא דְּיִשְׂרָאֵל *auf dem heil. Berge Israels.* Dafs der heil. Berg nicht als Berg, sondern als Sitz und Mittelpunkt des Reiches Gottes in Betracht kommt und. dieses Reich selbst bezeichnet, erhellet daraus, dafs der im Vergleich zu anderen weit höheren Bergen nur niedrige Zion als hoch, alle Berge der Erde an Höhe überragend (Jes. 2, 2; Mich.

4, 1; Ps. 48, 3) bezeichnet wird. Ezech. 34, 26 wird Zion nur ein Hügel Jehovas genannt. Daſs die Höhe hier im moralischen Sinne zu fassen ist und dieselbe dem Zion nur wegen seiner Würde und der wichtigen Ereignisse, welche auf demselben geschehen sollen, zugeschrieben wird, beweiset auch das parallele *heilig* (Kap. 20, 40). Es kann daher nicht auffallend erscheinen, daſs der Berg Zion, auf welchem das Reis gepflanzt worden und zu einer hohen Ceder heranwachsen soll, als hoch bezeichnet wird. Die Herrlichkeit des zukünftigen Königs dient zur Verherrlichung des Reichs und dieses wiederum zur Verherrlichung des Königs. Die Vergleichung des Königs mit einer hohen schlanken Ceder findet sich auch V. 3; 31, 3—5 und Jes. 2, 13. Die Früchte, welche das zu einer hohen Ceder heranwachsende Reis trägt, bezeichnen den mannichfachen Segen, welcher allen Unterthanen von dem mächtigen und ruhmvollen Könige zu Theil werden soll. Der *Schatten*, welcher als gewöhnliches Bild des Schutzes (Ps. 36, 8) vorkommt, bezeichnet dann den Schutz und Schirm, dessen sich die Unterthanen und treuen Diener des glorreichen Königs zu erfreuen haben. Die Vögel jeglichen Flügels bezeichnen nach Kap. 31, 6. 12 offenbar alle Völker der ganzen Erde, welche in das Reich des herrlichen Königs eintreten, vgl. Dan. 4, 9. Es wird hier wohl angespielt auf 1 Mos. 7, 14, wo Vögel jeglicher Art von Flügeln in Noah's Arche Schutz finden. Da der Sproſs Davids hier als groſser und mächtiger König, der alle Völker der Erde zu sich sammelt, geschildert wird, so ist die Erklärung von Serubabel, der nicht einmal alle Israeliten versammelte, durchaus unzulässig. — In dem Umstande, daſs der Prophet als den einen Zweck die Erhöhung und Herrlichkeit hervorhebt, lag bei dem damaligen Zustande der gegenwärtigen und noch bevorstehenden Erniedrigung des Stammes Davids ein Trost für das Volk und eine Hoffnung einer glücklichen Zukunft. Aber auch die Mitglieder des Reiches Christi können bei ähnlichen

traurigen Zuständen desselben aus dieser Verheifsung des zukünftigen Sieges Trost schöpfen und darin eine Stärkung und Ermunterung finden. Der Prophet schildert das Reich zwar nicht mit deutlichen Worten als ein geistiges, aber die Darstellung, der Zusammenhang und die Parallelstellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs er ein solches im Auge hat, welches durch Gottes wunderbare Kraft, und ohne irdische Waffen, aus schwachen Anfängen zur herrlichen Vollendung geführt wird. Der Alex. hat vor אֶשְׁתֳּלֶנּוּ die im Hebräischen fehlende Verbindungspartikel ו ausgedrückt, denn er übersetzt : *καὶ καταφυτεύσω.* Die übrigen alten Uebersetzer haben dieselbe aber nicht gelesen. Der Chald. giebt die Worte וְנָשָׂא u. s. w. wieder : אֲקִימִנֵּיהּ וְיַכְנִישׁ מַשִׁרְיָן וְיַעְבֵּיד סוּמְכְוָן וִיהֵי לְמֶלֶךְ תַּקִּיף וְיִסְתַּמְּכוּן עֲלוֹהִי כָּל צַדִּיקַיָּא וְכָל עִנְוְתָנַיָּא בִּטְלַל מַלְכוּתֵיהּ יִשְׁרוֹן *und er wird versammeln ein Heer und Hülfe bringen und er wird zu einem tapferen Könige werden und es werden auf ihn alle Gerechten vertrauen, und alle Sanftmüthigen werden in dem Schatten seines Reiches wohnen.* Der Alex. hat am Ende des Verses die Worte : *τὰ κλήματα αὐτοῦ ἀποκαταστα-θήσεται*, welche Hieron. *et rami eius restituentur* übersetzt, mit dem Bemerken, dafs denselben ein Obelos vorgesetzt werden müsse, weil sie im Hebräischen sich nicht fänden. Er scheint תְּשׁבְנָה statt תִּשְׁכֹּנָּה gelesen zu haben, weil das hebräische תְּשׁבְנָה dem griechischen *ἀποκαταστα-θήσεται* entspricht. Es ist also das : *τὰ κλήματα αὐτοῦ ἀποκαταστα-θήσεται* ein Glossem, welches aus einer anderen Lesart entstanden ist. Siehe Cappellus Not. crit. z. d. St.

V. 24 : וְיָדְעוּ כָּל־עֲצֵי הַשָּׂדֶה כִּי אֲנִי יְהוָֹה הִשְׁפַּלְתִּי עֵץ גָּבֹהַּ הִגְבַּהְתִּי עֵץ שָׁפָל הוֹבַשְׁתִּי עֵץ לָח וְהִפְרַחְתִּי עֵץ יָבֵשׁ אֲנִי יְהוָֹה דִּבַּרְתִּי וְעָשִׂיתִי : *Damit es erkennen alle Bäume des Feldes, dafs ich, Jehova, den hohen Baum erniedrige, den niedrigen Baum erhöhe, den grünen* (Ew. : *frischen*) *Baum verdorre* (Ew. : *vertrockene*)*, und den dürren (trockenen) Baum grünen mache. Ich, Jehova, rede und thue es.*

Der Prophet will hier sagen : damit alle Könige der Erde mit ihren Unterthanen den von Jehova eingesetzten anfänglich unansehnlichen König aus davidischem Stamme, den Messias, der allmälig seine Herrschaft über die ganze Erde ausbreitet, anerkennen und ihm huldigen (vgl. Ps. 2, 10 f.). Wie ein schwaches Reis allmälig zu einem majestätischen Baume, der andere Bäume weit überragt und den Vögeln zum Schutze und zur Sicherheit dient, so soll der anfänglich unansehnliche Nachkomme Davids, der Messias, allmälig seine Macht entfalten, alle Könige der Erde weit an Ruhm und Ansehen übertreffen und ihnen Schutz und Sicherheit bringen. Die Bäume des Feldes, im Gegensatze zu der Ceder auf hohem Berge, bezeichnen die Könige der Erde mit ihren Reichen, die mit der Erhöhung des Reiches Gottes oder des Messias erniedrigt werden, d. i. an Macht, Ruhm und Ansehen diesem weit nachstehen. Der Messias ist nicht blofs König eines Volkes, und sein Reich erstreckt sich nicht blofs über ein Land, welches weltliche Könige beherrschen, sondern er ist König aller Völker der Erde und vereinigt sie alle in ein grofses geistiges Weltreich. — Diese Erhöhung und Erniedrignng wird hier als eine zunächst von Jehova, dem einen wahren Gott, ausgehende und daher als eine solche bezeichnet, welche sicher stattfinden wird. Die Erhöhung des Gottesreiches zur Weltherrschaft kann nicht ohne Erniedrigung der Weltreiche gedacht werden. Der aus der in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids abstammende Messias, der vor seinem öffentlichen Auftreten einem schwachen Reise glich, gelangte durch seine Lehren und wunderbaren Thaten, insbesondere aber durch seine Auferstehung und Himmelfahrt, allmälig zu grofsem Ruhme und gründete ein Reich, welches anfänglich nur klein war, aber an Ausbreitung noch immer zunimmt und an Gröfse und Ruhm alle Weltreiche überstrahlet und von ewiger Dauer ist. Alle Weltreiche sind dem alle Völker der Erde umfassenden Reiche Christi gegenüber nur klein, unan-

sehnlich und von kurzer Dauer. Selbst die gröſsten und mächtigsten Reiche des Alterthums, das assyrische, babylonische, persische und römische, waren nur von kurzer Dauer und sind untergegangen, wogegen das Reich Christi sich noch immer mehr verbreitet und alle Völker der Erde in sich aufnimmt. Bei dieser Macht, Gröſse und Ausbreitung werden die Könige der Erde Vasallen Gottes und des von ihm eingesetzten Königs. Das וְ der Folge, welches die Präterita mit dem Vorhergehenden verbindet, ist hier, wie sonst oft, in der Bedeutung : *damit* zu fassen. In der lebhaften Rede und insbesondere dann, wenn das Zukünftige gewiſs und sicher ist und als gegenwärtig erscheint, werden die Präterita häufig von der Zukunft gebraucht. Vgl. Ewald's ausführliche hebräische Grammatik, 12. Ausgabe, §. 332 und 333. — Da Jehova der Sender des Messias ist, so muſs auch der von ihm beabsichtigte Zweck der Sendung sicher erreicht werden. Durch die letzten Worte wird jeder Zweifel an der Erfüllung ausgeschlossen : Denn wenn Jehova selbst die Verheiſsung giebt und die Erfüllung derselben herbeiführen will, so muſs jeder Zweifel an der Verwirklichung der Verheiſsungen als unbegründet und nichtig abgewiesen werden. Kimchi ist der Ansicht, daſs עֵץ den König von Babel bezeichne. Allein schon vor ihm hat Jarchi richtig bemerkt, daſs dasselbe hier collectiv zu fassen sei, und daſs darunter alle Könige und Völker, die früher mächtiger waren als die Israeliten, verstanden werden müſsten. Einer ähnlichen Meinung der Juden seiner Zeit thut Hieron. Erwähnung, indem er bemerkt, daſs jene diese Weissagung auf das Volk Israel bezogen hätten, welches bei der ersten Ankunft niedrig und vertrocknet sein, und bei der zweiten in seinen alten Zustand wiederhergestellt werden würde. Andere verstehen unter dem hohen Baum und dem grünen Baum (עֵץ לַח) im zweiten Versgliede das Reich des Zedekias, welches, als dieses vorherverkündigt wurde, sich stolz zeigte; aber unter dem niedrigen und dürren (עֵץ יָבֵשׁ)

den Jechonia, welcher in jener Zeit in Babylon gefangen gehalten, aber hernach von Evilmerodach aus dem Kerker hervorgezogen und über die übrigen gefangenen Könige erhoben wurde (Jer. 52, 31. 32). Auch dessen Enkel Zerubabel führte, als er aus der Gefangenschaft zurückkehrte, eine Karawane des jüdischen Volkes, und aus dessen Nachkommen stammt Christus ab. Nach Dathe, welchem Rosenm. beistimmt, enthält unser Vers einen allgemeinen Satz, denn er bemerkt in der Note z. d. St.: „Haec ego in genere de omnibus regnis dicta puto, tanquam conclusione, non de regno Babylonico et Judaico in specie, quod Grotius vult. Haberent enim illa nomina עֵץ גָּבֹהַּ et עֵץ שָׁפָל articulum praefixum“. Sehr gut giebt hiernach Theodoret den Sinn in folgender Weise an: „Es werden alle Menschen“, sagt er, „erkennen, daſs es mir leicht ist, das Hohe zu erniedrigen und das Niedrige zu erhöhen, und das Flüssige auszutrocknen und das Trockne flüssig zu machen. Denn wenn sie sehen, daſs nach der Verödung der Stadt aus derselben ein Sproſs hervorgegangen, nach der Weissagung des Jesaia 11, 1: („„aus der Wurzel Jesaias wird hervorgehen ein Reis und eine Blume aus seiner Wurzel aufgehen““) und daſs dieser als König des ganzen Erdkreises erklärt ist, so werden alle erkennen, daſs ich der Herr bin, der dieses vorherverkündigt und das Wort durch die That bewährt“ (16). Unrichtig ist es daher, wenn Ephräm, der Syrer, unter den Bäumen des Feldes (Waldes) alle Völker (ܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ) und unter ausgezeichneten Cedern den Priester Josua und Serubabel versteht und die erhabene Ceder von Zidkia und die niedere von Zerubabel erklärt. Der Chald.

---

(16) *Γνώσονται, φησὶ, πάντες ἄνθρωποι, ὅτι ῥᾳδιόν μοι καὶ τὰ ὑψηλὰ ταπεινοῦν, καὶ ἀνυψοῦν τὰ ταπεινὰ, καὶ τὰ ὑγρὰ ξηραίνειν, καὶ τὰ ξηρὰ τεθηλότα δεικνύναι. ὅταν γὰρ ἴδωσι μετὰ τὴν τῆς πόλεως ἐρημίαν βλαστὸν ἐξ αὐτῆς φύσαντα κατὰ τὴν Ἡσαΐου προφητείαν (ἐξελεύσεται γάρ, φησὶ,*

giebt den Vers wieder : וְיִדְעוּן כָּל מַלְכֵי עַמְמַיָא אֲרֵי אֲנָא יְיָ
אַמְאִיכֵית מַלְכוּת דַּהֲוָת תַּקִּיפָא וְתַקֵּיפֵת מַלְכוּת דַּהֲוָת חַלָּשָׁא אַמְאִיכֵית
מַלְכוּת עַמְמַיָא דַּהֲוָה תַּקִּיפָא כְּאָעָא רַטִּיב וּתַקִּיפִית מַלְכוּת בֵּית
יִשְׂרָאֵל דַּהֲוָה חַלָּשָׁא כְּאָעָא יַבִּישׁ אֲנָא יְיָ גְּזָרִית בְּמֵימְרִי וַאֲקַיֵּם
Und es werden erkennen alle Könige der Völker, dafs ich Jehova (der Herr) das Reich erniedrigte, welches stark war, und stark machte das Reich, welches schwach war; ich erniedrigte das Reich der Völker, welches stark war, wie das grüne Holz, und ich machte stark das Reich des Hauses Israel, welches schwach war, wie trockenes Holz. Ich Jehova (der Herr) habe es durch mein Wort beschlossen und werde es zu Stande bringen.

Ezech. 21, 30—32 (25—27).

In diesen Versen, welche zu einer Rede gehören, die der Prophet im 5. Monate des 7. Jahres, nach der Wegführung ins Exil, also ungefähr 4 bis 5 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems gehalten hat, verkündigt derselbe dem gottlosen Könige Zidkia, nach Ankündigung der Eroberung und Zerstörung Jerusalems, den Verlust seiner eignen und seiner Nachkommen Krone durch die Chaldäer bis zur Ankunft des Messias, dem als Nachkomme Davids die Krone des Reiches Juda von Rechtswegen gebührt. Das göttliche Strafgericht erscheint in diesem Kapitel als ein Schwert des Königs von Babel, welches sich zuerst vernichtend gegen Jerusalem wendet, dann sich gegen die Ammoniter, die erbitterten Feinde Jehovas und seines Volkes, welche bei ihrem Untergange erfahren sollen, dafs Jerusalems Zerstörung nicht, wie sie wähnten, ein Beweis der Ohn-

---

ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται), καὶ τοῦτον πάσης τῆς οἰκουμένης ἀναδεικνύμενον βασιλέα, γνώσονται πάντες, ὅτι ἐγὼ κύριος προλέγων, καὶ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον ἐπάγων.

macht, sondern vielmehr ein Beweis der Allmacht seines Gottes sei. Dafs Ezechiel hier dem Zidkia den Verlust der königlichen Würde bis zur Ankunft des Messias, dem das Recht, die königliche Krone zu tragen, gebührt, und dem es gegeben wird, verkündigt, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel und wird auch von älteren und neueren Auslegern anerkannt. Nur darüber sind die Ausleger verschiedener Meinung, ob in dieser Weissagung auch zugleich von der Aufhebung der hohenpriesterlichen Würde neben der königlichen, und somit von der vollständigen Aufhebung der Prärogative des Bundesvolkes die Rede sei. Dafs auch die hohepriesterliche Würde aufgehoben werden soll, erhellt aus dem Gegensatze der Weissagungen, wo dem träumenden Volke die Wiederherstellung beider Würden zugleich angekündigt wird, vgl. Zach. Kap. 4. 6 und Jerem. Kap. 33. — Mehreres hierüber unten.

V. 30 (25) : וְאַתָּה חָלָל רָשָׁע נְשִׂיא יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־בָּא יוֹמוֹ בְּעֵת עֲוֺן קֵץ : *Und du unreiner gottloser Fürst Israels, dessen Tag kommt zur Zeit der Endmissethat.* Der Alex. : *καὶ σὺ βέβηλε, ἄνομε, ἀφηγούμενε τοῦ Ἰσραὴλ, οὗ ἥκει ἡ ἡμέρα ἐν καιρῷ ἀδικίας, πέρας.* Der Syr. : ܐܢܬ ܕܝܢ ܛܢܦܐ ܚܛܝܐ ܪܫܐ ܕܐܝܣܪܝܠ ܕܡܛܐ ܝܘܡܗ ܘܙܒܢܐ ܕܥܘܠܟ ܘܚܪܬܟ *aber du ungeweihter (unreiner,* Hitzig : *frevelentweihter) Sünder, Fürst Israels, dessen Tag kommt; und die Zeit deiner Gottlosigkeit und dein Ende* (17). Der Chaldäer : וְאַתְּ חַיָּב קְטָלָא רַשִׁיעָא רַבָּא דְיִשְׂרָאֵל דִּמְטָא יוֹם תַּבְרֵיהּ עִדָּן תּוֹשְׁלֵימַת חוֹבוֹהִי *und du des Todes schuldiger, gottloser Fürst Israels, der Tag seines Unterganges kommt, die Zeit der Vergeltung seiner Sünden.* Hieron. : „tu autem profane, impie dux Israel, cuius venit dies in tempore iniquitatis

(17) Der Syr. scheint וְעֵת und וְקֵץ gelesen oder erklärend übersetzt zu haben.

praefinita". Ew.: *Und du als Ungerechter fallender Fürst Israels, dessen Tag kommt zur Zeit der äufsersten Strafe.*

Der König, der hier angeredet wird, ist Zidkia (צִדְקִיָּהוּ), Sohn des Josia, Königs von Juda (Jer. 37, 1). Nebucadnezar, der seinen eigentl. Namen Matthania in Zidkia veränderte, hob ihn 598 vor Chr. an die Stelle seines Bruders Jojachin (als Vasallenkönig) auf den Thron von Juda (2 Kön. 24, 17; 2 Chron. 36, 10 f.; 37, 1). Er war ein untheokratischer (2 Kön. 24, 19) und schwacher Regent, der sich von den Grofsen des Reiches leiten liefs (Jerem. 38, 4. 5), und aus Furcht vor ihnen seine Absichten und Schritte geheim hielt (Jer. 38, 25. 27). Während seiner Regierung brachten falsche Propheten (Jer. 28), pflichtvergessene Priester (Jer. 34, 19) und widersetzliche Unterthanen (Jer. 34, 11), welche sich mit den mächtigen Grofsen verbunden hatten, den Staat in die gröfste Verwirrung und führten ihn dem Untergang entgegen. Der Prophet Jeremia, der durch seine freimüthige Rede das Verderben zu entfernen suchte, war den Gottlosen ein Gräuel und er mufste seinen Freimuth durch Gefängnifs büfsen. Da Zidkia, gestützt auf ägyptische Hülfe (Jer. 37, 5; Ezech. 17, 15; 2 Chron. 36, 13), von Nebucadnezar abfiel, so rückte ein chaldäisches Heer ins Land und belagerte Jerusalem im 10. Monate des 9. Jahres (2 Kön. 25, 1; Jer. 39, 1). Es zog zwar das ägyptische Heer während der Belagerung heran (Jer. 37, 5), allein die Aegypter wurden von den ihnen entgegenziehenden Chaldäern besiegt und die Belagerung Jerusalems erneuert (Jer. 37, 1, vgl. 8; 34, 21. 22. Nach 1½ Jahren (im 4. Monate des 11. Jahres [588 v. Chr.], Jer. 39, 2; 52, 5) erstürmten die Chaldäer Jerusalem, nahmen den Zidkia auf der Flucht nach Jericho gefangen (Jer. 39, 5; 52, 8), stellten ihn vor ein Kriegsgericht, blendeten ihn und führten ihn gefesselt nach Babylon (2 Kön. 25, 6 ff.; Jer. 39, 7), wo er starb (Jer. 52, 11). Bald darauf wurde Jerusalem ein Raub der Flammen. Mit Zidkia verlor die davidische Familie

ihren König bis auf den gröſsten Nachkommen derselben, den Messias, der ein geistiges, alle Völker umfassendes Reich gründete. — Ueber die Bedeutung von חָלָל sind die Ausleger verschiedener Ansicht, indem nach einigen dasselbe *Unreiner*, *Unheiliger*, *Verruchter*, nach Anderen (Hengst.) *Durchbohrter* bezeichnen soll. Nach Hengst. soll die Bedeutung *Unheiliger* ihre Entstehung nur dem Umstande verdanken, daſs man vom Texte ab einen Seitenblick auf die Geschichte warf, um sich bei ihr zu erkundigen, ob denn Zidkia auch wirklich durchbohrt worden sei. Die Antwort sei nicht tröstlich gewesen, weil Zidkia am Leben geblieben, seine Söhne vor seinen Augen getödtet und diese ihm dann ausgestochen worden seien. Da aber im ganzen Kapitel Gottes Rache unter dem Bilde des von ihm gezogenen Schwertes dargestellt werde, so liege am Tage, daſs dem חלל vollkommen sein Genüge geschehe, wenn nur nachgewiesen werden könne, daſs der König Gegenstand der göttlichen Rache geworden. Ueber den äuſseren Modus der Strafe werde durch חָלָל nichts ausgesagt, so wenig als Gott ein wirkliches Schwert führe. Ein anderer Grund, daſs Zidkia doch damals noch nicht durchbohrt gewesen, habe eben so wenig zu bedeuten. Der Prophet wolle gerade durch die unmittelbare Zusammenstellung von Schuld und Strafe frappiren, erschüttern. Der Gottlose sei schon gerichtet; die paar Jahre Frist, die ihm noch gelassen werden, kämen nicht in Betracht. Das Auge des Glaubens schaue die Strafe als der Sünde unzertrennliche Begleiterin. Vor ihm liege der in der Wirklichkeit noch hochgestellte Sünder schon in seinem Blute da. Die Gründe aber für die Bedeutung *Durchbohrter*, und gegen die Bedeutung *Verruchter* seien folgende : 1) חָלָל heiſse nie anders als *durchbohrt*; nicht einmal im allgemeinen Sinne : *umgekommen*; dann חַלְלֵי רָעָב *Durchbohrte des Hungers* (Klagl. 4, 9), erkläre sich daraus, daſs in dichterischer Personification dem Hunger ein Schwert beigelegt werde, und in Jes. 22, 2 liege es am

Tage, dafs von solchen die Rede ist, die durch das Schwert der Seuche fallen; am allerwenigsten aber profanatus; die einzige Stelle (Levit. 21, 7. 14), die man für diese Bedeutung anführe, beweise nichts. חלל stehe dort in seiner gewöhnlichen Bedeutung. חֲלָלָה sei das Gegentheil des אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ in V. 13, wozu als Species die Wittwe, die Geschiedene und die Hure gehörten. 2) Käme aber die Bedeutung *verrucht* auch sonst vor, so dürfte sie doch hier nicht angenommen werden. Schwert, Durchbohrung sei ja der Grundton des ganzen Kapitels, der fast in jedem Verse wiederkehre, vgl. z. B. 8. 14. 15. 16, besonders aber V. 17 : „Es geht das Schwert über mein Volk, über alle Fürsten (נְשִׂיאֵי) Israels; hingegeben dem Schwerte sind sie mit meinem Volke“, und V. 19 : „das Schwert wird dreidoppelt kommen, das Schwert der Durchbohrten (חֲלָלִים); es ist das Schwert meines Durchbohrten, des Grofsen“ (Michaelis : quo non tantum plebs, sed et rex ipse, principes et magnates occumbent). 3) Man übersehe bei der Erklärung *Verruchter* die Beziehung von V. 34 auf den unserigen. Einen doppelten Weg solle nach V. 24 ff. das Schwert des Königs von Babel einschlagen. Zuerst wende es sich nach Jerusalem; hier werde vor Allen der König durchbohrt, dann gehe es zu den Ammonitern über (V. 33 ff.), und hier heifse es V. 34: „Das Schwert legt dich zu den Hälsen der durchbohrten Bösen (חַלְלֵי רְשָׁעִים), deren Tag kommt zur Zeit des Endfrevels“. Diese Uebereinstimmung sei um so wichtiger, da sie gewifs nicht zufällig sei, da offenbar der Prophet durch die Einheit des Ausdrucks auch die Einheit der Idee beweisen wolle, welche den Schicksalen beider Völker zu Grunde liege. Dafs in Israel nicht Gottes Reich zu Grunde gehe, dafs dies vielmehr an ihm gerächt werde, so dafs Israels Erniedrigung Beweis seiner Hoheit sei, das erhelle daraus, dafs zu gleicher Zeit an den Ammonitern streng gestraft werde, was sie gegen Israel, sofern es Gottes Reich sei, verbrochen. Allein das Gesagte beweist nicht, dafs חָלָל nur

Durchbohrter und nicht *Unheiliger*, *Profaner*, *Unreiner*, *Verruchter* bezeichnen könne. Es ist zwar richtig, dafs חָלָל *durchbohrt*, *durchhöhlt*, *durchlöchert sein*, z. B. von dem Luft- oder Lichtloche in der Wand, von einer Flöte, Höhle u. s. w. bedeutet, allein daraus folgt noch keineswegs, dafs חָלָל nur *Durchbohrter*, *Getödteter*, *Erschlagener* (5 Mos. 21, 1; 32, 42; Ezech. 11, 6; 51, 52), vorzüglich im Kriege (Richt. 9, 40; 4 Mos. 19, 16) bezeichnet. Dafs חָלָל in weiterer Bedeutung auch bildlich von den Getödteten durch Hunger (Klagl. 4, 9), Pest (Jes. 22, 2) und Buhlerei (Sprüchw. 7, 26) gebraucht wird, beweisen die angeführten Stellen. Dafs חָלָל auch *Entweihter*, *Unreiner* bedeutet, beweiset nicht blofs das Femin. חֲלָלָה *Entweihte*, *Geschändete* (3 Mos. 21, 7. 14), sondern auch Niph. נִחַל, welches (2 Mos. 7, 24; 25, 3; Zach. 22, 25) von dem Entweihtwerden des Heiligthums, Jes. 48, 11; Ezech. 20, 9 der Personen, und in Piel Ps. 55, 21 von der Entweihung des Bundes, 3 Mos. 19, 8; Mal. 2, 11; Ezech. 28, 18 von der Entweihung und Schändung des Heiligthums Jehovas, 3 Mos. 19, 12 des Namens Jehovas, 3 Mos. 22, 8 der Sabbathe gebraucht wird. In so fern Priester, das heil. Land u. s. w. als Heiligthümer angesehen werden, wird חִלֵּל in der Bedeutung *entweihen*, *schänden*, Jes. 43, 28 von den heil. Fürsten, Jer. 16, 18 vom Lande, Jes. 47, 6 vom Erbtheile, Klagl. 2, 2 vom Königthume, Ps. 89, 32 von den Gesetzen, 1 Mos. 49, 4 vom Lager des Vaters, 3 Mos. 19, 29 von dem Preisgeben der Tochter gebraucht. Die Bedeutung : *entweihen*, *schänden* geht von der Bedeutung : *los*, *offen*, *frei*, *zugänglich sein* aus. — Wer dem Bösen *offen*, *zugänglich* ist, wen das Böse durchdringt, der ist unlauter, unrein, ungeweiht. Nach dem Gesagten kann es also nicht zweifelhaft sein, dafs חָלָל auch die Bedeutung : *Entweihter*, *Unreiner*, *Profaner* haben kann. Und die Art und Weise, wie Hengstenb. die Bedeutung : *Durchbohrter* von Zidkia zu rechtfertigen sucht, erscheint auch jedenfalls gesucht und zu

künstlich. Nach Hitz. dürfen wir חָלָל nicht *Erschlagener, trucidatus* übersetzen, weil Zidkia weder es jetzt sei, noch später werde. Der Grund, warum Ezechiel den *König* nicht מֶלֶךְ *Herrscher, Regent*, von מָלַךְ *herrschen, regieren*, sondern נָשִׂיא *Fürst*, eig. *Hochgestellter, Vornehmer* (1 Kön. 11, 34; Ezech. 30, 13; 38, 2; 45, 7) nennt, liegt wohl darin, dafs er auf die *Erhebung* zur königlichen Würde und daher auf die Pflicht, seiner Erhebung würdig zu regieren, hinweisen wollte. Den Namen eines theokratischen Herrschers (מֶלֶךְ) verdient Zidkia nicht. Der Tag des Fürsten ist nach dem Zusammenhange der Tag des Strafgerichts über ihn, d. i. der Tag des Untergangs. Von der Zeit des göttlichen Strafgerichtes kommt יוֹם öfters vor, vgl. Joel 1, 15; 2, 31; Ezech. 13, 5; 33, 3; Jer. 6, 10; Jes. 2, 12; 13, 6; Mal. 3, 17. 22; Zach. 1, 7. 14; Job 24, 1; 1 Sam. 26, 10). Vom Gerichtstage wird im Coran يَوْم (1, 3; 2, 7; 39, 71; 85, 5 u. a. St.) gebraucht. — עֲוֹן קֵץ, welches V. 34 und 35, 5 in der Weissagung gegen Edom wiederkehrt, bezeichnet *Endmissethat, Endfrevel.* In der zweiten Stelle heifst es : „weil du ewige Feindschaft hegst und übergeben hast die Kinder Israels in die Gewalt des Schwertes zur Zeit ihres Unglücks, zur Zeit ihres Endfrevels". Die Bedeutung *Strafe*, welche de Wette und Ewald dem עָוֹן geben, ist wenigstens sehr zweifelhaft. In den Stellen, in welchen עָוֹן (von dem in Kal ungebräuchlichen עָוָה, arab. عوى *gekrümmt, verdreht, verkehrt sein, verkehrt handeln, sündigen*) vorkommt, bezeichnet es eig. *Verkehrtheit, perversitas*, daher *Missethat, Sünde, Verbrechen, Schuld.* Durch das hinzugefügte קֵץ *Ende,* wird die *Verkehrtheit, Missethat* als eine vollendete und solche bezeichnet, wo die göttliche Strafe nicht mehr zurückgehalten werden kann. Als noch nicht vollendet (שָׁלֵם) wird die Missethat der Amoriter bezeichnet (1 Mos. 15, 16), worin liegt, dafs dereinst die Zeit ihrer Vollendung und somit der Strafe des Volkes zum Gerichte kommen werde.

Die Endmissethat kann aber auch die Missethat und die Schuld sein, welche das Ende, den Untergang des Volkes nach sich zieht, gerade so, wie *βδέλυγμα ἐρημώσεως* (Dan. 9, 27), der Gräuel, welcher die Verwüstung und den Untergang zur Folge hat (35, 5). Diese zweite Erklärung, welche auch Hitzig giebt, empfiehlt der sonstige Gebrauch des קֵץ, besonders 7, 2, wo es heifst : „Also spricht Jehova zum Lande Israel : Ende! es kommt das Ende über die vier Säume des Landes!“ V. 3 : „Jetzt das Ende über dich, und ich sende meinen Zorn auf dich und richte dich nach seinen Wegen und gebe auf dich alle deine Gräuel“. Der Prophet drückt hier den Gedanken aus, dafs dann, wenn das Mafs der Sünde voll ist und seinen Höhepunkt erreicht, Gott gleichsam zur Aeufserung seiner strafenden Gerechtigkeit genöthigt werde. Gott würde nicht mehr als der Gerechte und Heilige erscheinen, wenn er in jenem Falle sich noch langmüthig erweisen wollte, vgl. Zachar. 5, 5—11.

V. 31 (26) : כה אמר אדני יהוה הסיר המצנפת והרים העטרה זאת לא־זאת השפלה הגבה והגבה השפיל : *So spricht der Herr Jehova : entfernen will ich den Kopfbund und wegnehmen die Krone! dies — nicht dies! das Niedrige erhöhen und das Hohe erniedrigen* (18). Der Alex. : *τάδε λέγει κύριος. ἀφεῖλον τὴν κίδαριν, καὶ ἐπέθου τὸν στέφανον, αὐτὴ οὐ τοιαύτη ἔσται. ἐταπείνωσας τὸ ὑψηλὸν, καὶ ὕψωσας τὸ ταπεινόν.* Der Syrer : ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܡܪܘܬܐ ܫܩܘܠ ܡܢܟ ܡܨܢܦܬܐ ܘܐܢܝܚ ܡܢܟ ܟܠܝܠܐ ܠܡܟܝܟܐ ܐܪܝܡ ܘܪܡܐ ܐܡܟ *So spricht der Herr der Herren; nimm von dir den Hauptschmuck (Turban) und lege von dir die Krone, den Niedrigen erhebe und den Hohen erniedrige.* Hier. : Haec dicit

(18) Alb. Meno Verpoorten hat über diesen Vers und Zachar. 6, 9 eine Abhandlung geschrieben mit dem Titel : „Crux Christi coronata ad Ezech. 21, 31 sq. et Zach. 6, 9 in fascic. dissertatt.“, p. 363.

Dominus deus : Aufer cidarim, tolle coronam; nonne haec est quae humilem sublevavit, et sublimem humiliavit?

Bezeichnet מִצְנֶפֶת den hohenpriesterlichen Kopfbund oder das hohenpriesterliche Diadem und עֲטָרָה die königliche Krone, so verkündet der Prophet hier die Aufhebung der hohenpriesterlichen und der königlichen Würde und somit die vollständige Aufhebung der Prärogative des Bundesvolkes. Für diese Erklärung spricht der Gegensatz der Weissagungen, wo dem trauernden Volke die Wiederherstellung beider Völker verheifsen wird, vgl. Zach. Kap. 4 und 6 und Jer. Kap. 33. Dafs der Prophet auch hier von der Wegnahme der hohenpriesterlichen Würde spreche, dafür läfst sich der Gebrauch des מִצְנֶפֶת (von צָנַף *umwickeln*, z. B. den Turban [3 Mos. 16, 4; Jes. 22, 18], daher צְנֵפָה *Knäuel* [Jes. 22, 18]) anführen, welches in allen den Stellen, worin es sich im Pentateuch findet (2 Mos. 28, 4; 28, 37. 39; 29, 6; 39, 28. 31; 3 Mos. 8, 9; 16, 4), nur das Diadem oder den Kopfschmuck des Hohenpriesters bezeichnet. Da der Priester Ezechiel sich eng an den Sprachgebrauch des Pentateuchs anzuschliefsen pflegt, so ist es wenigstens ganz unwahrscheinlich, dafs derselbe von dem Sprachgebrauche desselben abgewichen sei. Zum Beweise, dafs מִצְנֶפֶת auch das königliche Diadem bezeichne, beruft man sich auf Jes. 62, 3, wo צְנִיף מְלוּכָה das königliche Diadem bezeichnet. Allein aus dieser Stelle folgt nichts weiter, als dafs auch der König ein Diadem trug, was keiner bezweifelt. Der Umstand, dafs צָנִיף oder צָנוּף jede Art von Diademen bezeichnet, beweiset nicht, dafs auch מִצְנֶפֶת in seiner eigenthümlichen Form das königliche Diadem bezeichne. Wo ein besonderes Diadem bezeichnet werden soll, erhält צָנִיף einen Zusatz, vgl. Zach. 3, 5 und Jes. 62, 3. Gegen die Annahme mehrerer Ausleger (Ewald, Schmieder, Dereser und And.), dafs מִצְנֶפֶת das königliche Diadem bezeichne, spricht auch, dafs dann hier von einem doppelten Kopfschmucke des Königs, dem Diadem und der Krone, die Rede wäre. Jahn,

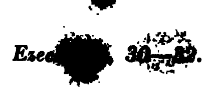
(Archäol. II, 2, S. 225) nimmt zwar an, dafs die Könige aufser dem Diademe noch eine Krone getragen haben. Allein es ist nicht zweifelhaft, dafs Diadem und Krone identisch waren. Zum Beweise der Verschiedenheit macht man zwar geltend, dafs die Krone als goldene bezeichnet werde, vgl. Ps. 21, 4. Es befand sich aber auch an dem hohenpriesterlichen Diadem eine goldene Platte, welche die Aufschrift *heilig Jehova* trug. Für die Identität spricht, dafs immer nur von einem königlichen Kopfschmucke, dem Diadem oder der Krone, nie von dem Diadem und der Krone nebeneinander die Rede ist. 2 Sam. 1, 10 heifst es : „und ich nahm das Diadem (נֵזֶר), was auf seinem Haupte war"; 2 Kön. 11, 12 : „und er brachte heraus den König und setzte ihm auf das Diadem", vgl. Esth. 8, 15, ferner erhellt aus Job 31, 36 : „ich werde es *umbinden* als Krone mir", dafs die Krone nicht die heutige Form, sondern die eines Diadems hatte. Für die Identität spricht auch der Plural עֲטָרוֹת, wo nur von einer Krone die Rede ist, vgl. Job 31, 36 und Zach. 6, 11. Der einzige Grund, den man für die Beziehung auf den königlichen Hauptschmuck anführen kann, liegt darin, dafs die Anrede an den König in V. 30 gerichtet ist, und daher das Folgende auf ihn geht. Dieser Grund ist aber nicht beweisend. Die alleinige Erwähnung des Königs erklärt sich daraus, dafs derselbe hauptsächlich als Repräsentant des Volkes in Betracht kommt und in ihm dem Volke gedroht wird. Dafs sich die Sache so verhalte, erhellet aus dem Zusammenhange mit V. 29 und insbesondere aus der Parallelstelle in V. 34, wo an die Stelle des יוֹמוֹ *sein Tag* das יוֹמָם *ihr Tag* tritt. Ist der König der Repräsentant des Königs, so ist für ihn die Wegnahme des Kopfbundes wie der Krone von nicht geringer Bedeutung. In der alttestamentlichen Theokratie gehören Hohenpriesterthum und Königthum eng zusammen. Die königlichen Segnungen Gottes haben hauptsächlich die hohenpriesterlichen zur Voraussetzung. Die königliche Regierung konnte nur

dann segensreich sein, wenn der Hohepriester durch die Sühnung das Volk in einen solchen Zustand brachte, welcher es befähigte, von der königlichen Regierung einen wahren Nutzen zu haben. — Auf den Hohenpriester und den König bezieht auch Theodoret unsere Stelle. „Du Priester“, schreibt er, „bist wegen der Gottlosigkeit des priesterlichen Diadems beraubt worden und du König, der du der Bosheit ergeben bist, hast dich selbst der Krone beraubt. Beide Herrschaften sollen ihre Insignien verlieren“ (19). Nach Ephräm, dem Syrer, ist die Rede nur an den Hohenpriester Sadoch gerichtet, welcher während der Gefangenschaft das Pontificat besafs; diesem soll sein Kopfschmuck und seine Tiara genommen werden, dafs er in der Folge nicht mehr in den Tempel gehe und seinen Dienst verwalte. Josua, der Sohn Josedeks, soll erhöht und Sadoch erniedrigt werden. Hiernach würde hier vom Könige gar nicht die Rede sein. Dafs diese Erklärung falsch sei, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Schon der Umstand, dafs עֲטָרָה nicht von dem hohenpriesterlichen Schmucke gebraucht wird, genügt zur Widerlegung. — In dem Gebrauche der Infinitive absol. חָסִיר, חָרִים (20), הַגְבֵּהַ und der Infinit. constr. liegt hier eine nachdrückliche Kürze, wodurch nur auf die Hauptsache hingewiesen wird, vgl. 23, 20. Dafs der, welcher

(19) *Σὺ μὲν ὁ ἱερεὺς, διὰ τὴν παρανομίαν τῆς ἱεράτικης ἐγυμνώθης κιθάρεως· σὺ δὲ ὁ βασιλεὺς δυσσεβείᾳ συζήσας σεαυτὸν ἀπεστέρησας τοῦ στεφάνου. ἑκατέρα τοίνυν ἡγεμονία τὰ ἑαυτῆς ἀποθέσθω σύμβολα.*

(20) Einige Ausleger, wie Rosenm., sind der Meinung, dafs הָסִיר und הָרִים nicht Infinitive, sondern Imperative und *remove* und *tolle* (o rex!) zu übersetzen sein. Rosenm. übersetzt nämlich: *detrahe cidarim et tolle coronam.* Andere finden hier eine Anrede an den Propheten, der die Krone *entfernen*, d. i. weissagen solle, dafs sie entfernt werden müsse. Hiernach würde dem Propheten selbst zugeschrieben, was er weissagen soll. Vgl. 14, 18 und Glassii philol. sac. p. 216 sqq. ed. Dath. Allein passender fassen wir הָסִיר und הָרִים als Infinitive, welche für die erste Person stehen.

hinwegnehmen soll, Jehova ist und nicht der Prophet oder der König, wie Hieron. meint (aufer, tolle), unterliegt keinem Zweifel. הָרֵים *erhöhen*, *aufheben*, *emporheben*, bezeichnet hier *wegnehmen* (Jes. 57, 14; Dan. 8, 11). — Durch das vielfach falsch erklärte זאת לא זאת, welches seine Erläuterung aus dem Folgenden : das Niedrige wird hoch, das Hohe niedrig gemacht u. s. w. erhält, wird eine gänzliche Umwandlung des ganzen gegenwärtigen Zustandes, eine totale Veränderung, bezeichnet. Das Volk hat durch sein Denken und Thun Alles verkehrt und statt des Wahren und Gesetzlichen das Falsche und das Ungesetzliche geübt, deswegen trifft es auch das ius talionis. Ezechiel scheint die Parallelstelle Jes. 24, 1 ff., wo von der Umkehr aller Verhältnisse die Rede ist, vor Augen gehabt zu haben. Diesen Gedanken individualisirend heifst es V. 2: „und es wird wie die Magd, so die Gebieterin, wie der Käufer, so der Verkäufer, wie der da borgt, so der da leiht, wie der Schuldner, so dem er schuldig ist". Das זאת steht also für das Neutrum *dies*. — Da hier nicht שְׁפָלָה das Femininum von שָׁפָל *niedrig*, *tief*, sondern שָׁפָלָה sich findet, so ist dasselbe wohl als Mascul. mit tonlosem ה zu fassen und dieses gewählt worden, um die Form voller und tönender zu machen (Hengst.). Ew., Maur., Hitz. sind der Meinung, dafs sich hier ein Fehler der Punktatoren finde, welche das Femin. verkannt hätten. Allein es giebt auch sonst häufige Analogieen und dagegen spricht das folgende Masculinum. Für den Wechsel der Geschlechter liegt auch hier kein Grund vor. — Der Chald. übersetzt unseren Vers erklärend : כְּדְנָן אֲמַר יְיָ אֱלֹהִים אַעְדֵי מִצְנֶפְתָּא מִשְּׂרָיָה כָּהֲנָא רַבָּא וַאֲבַטֵּל כִּתְרָא מִצִּדְקִיָּה מַלְכָּא אֱמַר דֵּין וְדֵין בְּאַתְרֵיהּ לָא יִתְקַיַּם מַלְכָא יִגְלוֹן גְּדַלְיָה בַּר אֲחִיקָם דְּלָא הֲוָת דִּילֵיהּ יִסְבְנַהּ צִדְקִיָּה דְּדִילֵיהּ הִיא תַּעְדֵי מִנֵּיהּ *Dieses (so) spricht der Herr (Jehova) Gott : entferne den Kopfschmuck von Saraia dem Hohenpriester, und nimm weg die Krone von Zidkia dem Könige. Sage : jener und jener*



werden nicht bleiben an ihrem Orte, sondern sie werden sich wegwenden: Gadalia, der Sohn Achikam, dem sie (die Krone) nicht gehört, wird sie nehmen, und sie wird dem Zidkia, dem sie gehörte, genommen werden.

V. 32 (27): עַוָּה עַוָּה אֲשִׂימֶנָּה גַּם־זֹאת לֹא הָיָה עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט וּנְתַתִּיו: *Zu Trümmern, Trümmern, Trümmern will ich sie machen! auch dies — es bleibt nicht* (Ew.: *es ist dahin*), *bis kommt, dem das Recht zusteht und ichs ihm gebe!*

Nach diesen Worten soll die königliche Krone zerschmettert zu Boden geworfen werden, d. i. der König nebst seiner Nachkommenschaft, der davidische Stamm, soll die königliche Würde verlieren, bis der Messias kommt, dem das Recht, die Krone zu tragen, zusteht, und dem dies gegeben wird. Dafs seit Zidkia bis auf Christus kein Nachkomme Davids eine königliche Krone getragen und das Königthum mit Zidkia bis dahin aufgehört hat, bestätigt die Geschichte. Zur Zeit der Makkabäer machten sich zwar die Juden auf einige Zeit wieder unabhängig und besiegten die Syrer, allein das Königthum ist nicht wieder bei der Familie Davids errichtet worden. Diejenigen, welche nach dem babylonischen Exile die Herrschaft in den Händen hatten, die Asmonäer, gehörten dem Stamme Levi an. — Die dreimalige Wiederholung enthält eine Verstärkung der Verkündigung. Das Infinitivnomen עַוָּה, welches dem קַלָּסָה *Spott*, Ezech. 22, 4 von קָלַס dem נְאָצָה, *Verachtung*, 35, 12 von נָאַץ entspricht, bezeichnet *Zerstörung, Zertrümmerung, Trümmer*, von עָוָה, welches in Kal *gekrümmt, verkehrt sein, verkehrt handeln, sündigen*, in Piel *umkehren, zertrümmern* (Rosenm.: *pervertere, subvertere*), Klagl. 3, 9; Jes. 24 f. (vom Lande) bedeutet. Verschiedener Ansicht sind die Ausleger über das Subject, worauf sich das Suffix in אֲשִׂימֶנָּה bezieht. Einige beziehen es auf זאת, den gegenwärtigen Zustand der Dinge, Andere auf אֶרֶץ *Land*, Andere auf עֲטָרָה *Krone*, V. 29. Nach

Hengst. wird die Beziehung auf אֶרֶץ durch das עִוָּה פָנֶיהָ *er kehrt seine (des Landes) Fläche um*, in der Parallelstelle des Jes. 24, 1 empfohlen, was Vitringa, dessen Worte ganz auf unsere Stelle paſsten, treffend so erkläre : „significant metaphoricae locutiones inversionem totius reipublicae status, et mutationem eiusmodi, qua summa ima, et ima summa ponerentur; et omnium nobiliorum inferiorum, potentiorum infirmiorum, ditium et egenorum, subverso reipublicae statu et direptis incolarum bonis, aequaretur conditio“. Dieser Beziehung des Suffixes steht aber entgegen, daſs אֶרֶץ im Vorhergehenden nicht vorkommt und die Beziehung auf עֲטָרָה im vorhergehenden Verse einen ganz passenden Sinn giebt. — Durch die Worte : גַּם־זֹאת לֹא הָיָה wird der zukünftige Zustand der Zertrümmerung als ein vorübergehender, nicht bleibender, bezeichnet. Ruhe und Sicherheit soll erst nach den groſsen Zertrümmerungen zur Zeit der Ankunft des groſsen Wiederherstellers und Friedensfürsten, des Messias, eintreten. מִשְׁפָּט bezeichnet hier, wie 5 Mos. 18, 3; 1 Sam. 2, 13; Jerem. 32, 7 u. v. a. St., daſs das *Recht*, was Jemand hat, ihm zukommt. Nach dem oben über מִצְנֶפֶת und עֲטָרָה Gesagten ist dann hier von dem Rechte die Rede, den Kopfbund und die Krone zu tragen, deren frühere Besitzer durch ihre Gottlosigkeit und Unwürdigkeit das Recht auf sie verloren hatten. — Daſs Ezechiel sich hier auf 1 Mos. 49, 10, wo der groſse Friedebringer Schilo verheiſsen wird, und auf Ps. 72, 1—5 bezieht, wo als die Grundlage des Friedens Recht und Gerechtigkeit erscheint, unterliegt keinem Zweifel und wird auch von den Auslegern anerkannt. Theodoret bemerkt zu unserer Stelle, daſs Ezechiel sich hier auf 1 Mos. 49, 10 beziehe und das Reich Christi verheiſse. Ezechiel hat 1 Mos. 49, 10 aus Ps. 72, 1—5 ergänzt, wo als die Grundlage des Friedens, welchen der König bringen wird, Recht und Gerechtigkeit bezeichnet wird. Soll zur Zeit der Ankunft des Messias die Zerrüttung und Zertrümmerung ein Ende nehmen, so

wird von Ezechiel auch auf den Frieden hingewiesen im Gegensatze zu der Gottlosigkeit der bisherigen Träger des Scepters. Vgl. unseren Commentar zu 1 Mos. 49, 10 und Ps. 72, 1—5. — Das Suffix in נְתַתִּיו bezieht sich nicht als Dativ auf die Person, der die Krone zukommt, sondern auf das *Recht* (מִשְׁפָּט), wie dieses auch aus Ps. 72, 1 hervorgeht. Eine Bezeichnung der Person ist hier unnöthig, weil sie aus dem Vorhergehenden hinreichend bekannt ist. Die alten Uebersetzer geben diesen Vers zum Theil ungenau und erklärend wieder. Der Alex. übersetzt : *ἀδικίαν ἀδικίαν ἀδικίαν θήσομαι αὐτήν, οὐαὶ αὐτῇ, τοιαύτη ἔσται* (Cod. Alexand. *οὐ τοιαύτη ἔσται*) *ἕως οὗ ἔλθῃ ᾧ καθήκει, καὶ παραθώσω αὐτῷ.* Der Syr., der die Worte : עַוָּה עַוָּה עַוָּה אֲשִׂימֶנָּה übergeht, hat ܐܦ ܗܕܐ ܠܥܘܠܐ ܘܠܢܟܠܐ ܐܟܬܒܝܗ ܥܕܡܐ ܕܢܐܬܐ ܡܢ ܕܕܝܠܗ ܗܘ ܕܝܢܐ ܘܐܫܠܡܝܘܗܝ *Auch schreibe ich dieses dem Laster und dem Betruge zu, bis derjenige kommt, dem das Recht gehört, und dann überliefere ich ihn.* Der Chald. : חוֹבֵיהוֹן דְּחָבוּ כְּחוֹבֵיהוֹן אֶתְפְּרַע מִנְּהוֹן אַף לְדֵין לָא יִתְקַיַּם לֵיהּ עַד דְּאֵיתֵי עֲלוֹהִי פּוּרְעָנוּת יִשְׁמָעֵאל בַּר נְתַנְיָה וְאֶמְסְרִנֵּיהּ בִּידֵיהּ *Wegen ihrer Sünden, welche sie begangen* (eig. : *gesündigt*) *haben, nehme ich an ihnen Rache. Auch diesem wird nicht (die Krone) bleiben, bis ich über ihn bringe die Rache Ismaels, des Sohnes Nathania, und ich ihn überliefere in seine Hand.* Hieron. : „Iniquitatem, iniquitatem, iniquitatem ponam eam : et hoc non factum est, donec veniret cuius est iudicium, et tradam ei“.

Ezech. 34, 23—31.

Der dritte Theil der Weissagungen des Ezechiel, welche das zukünftige *Heil* zum Hauptgegenstande haben, umfaſst Kap. 33—48. Kap. 33—36 schildert hauptsächlich die Bedingungen und den Grund des Heils, indem Kap. 33 als die erste Bedingung die Besserung durch die ächte Prophetie,

Kap. 34 als die zweite die durch den rechten Hirten (den Messias) angegeben, und Kap. 35, 1 bis 36, 15 das Heil nach aufsen und innen beschrieben und als der letzte Grund desselben die göttliche Gnade hervorgehoben wird. Nach Kap. 34 soll das Volk, nachdem durch die wahren Propheten als Zeugen der Wahrheit ein besserer Grund gelegt ist (Kap. 33), sich statt der schlechten Leiter eines wahren Propheten und ächten Herrschers, eines zweiten Davids (des Messias), zu erfreuen haben und dieser als wahrer Hirt dasselbe leiten, dagegen die schlechten Hirten demselben weichen. Der oberste Herr und Hirte wird sich der unglücklichen Heerde wieder annehmen und derselben nach der Befreiung aus dem Exil das gesegnete Land wiedergeben (V. 11—19) und die Uebermüthigen und Ungerechten bestrafen. Der oberste Hirt wird die Hülfe dadurch vollenden, dafs er dem Volke als ächten und einzigen Hirten einen David, den Messias, wiedergiebt, wodurch das wahre Reich Jehovas und das Glück der Gemeinde sein letztes Ziel erreicht. Vgl. Jes. 11 und Jer. 30 f., wo sich eine weitere Ausführung dieser Weissagung findet. — Die Weissagung gegen die bösen Hirten in Kap. 34 gehört zu den Offenbarungen, welche Ezechiel nach 33, 22 am Abende des Tages vor der Ankunft eines Entronnenen erhielt, der die Nachricht von Jerusalems Einnahme durch die Chaldäer brachte. Da der Prophet schon vor der Nachricht die Eroberung Jerusalems ankündigte, so konnte seine Weissagung auf die Exulanten, deren Aelteste und sonst eine grofse Zahl bei ihm gewöhnlich gegenwärtig waren (33, 21), wenn er göttliche Offenbarungen erhielt, nur einen tiefen Eindruck machen. Dem wesentlichen Inhalte nach ist die Weissagung tröstend, indem sie auf Gottes Barmherzigkeit und Gnade gegen Israel und seine Bundestreue hinweiset. Wie bei Jeremia vor der Zerstörung Jerusalems die Drohung vorherrschend und bei und nach der Zerstörung verheifsend wird, so ist dieses auch bei Ezechiel der Fall. In dieser Beschaffenheit

lag vor der Erfüllung eine Abschreckung von dem Wege des Verderbens und bei und nach der Erfüllung ein Trost für die gläubige Gemeinde. Die Nachricht von der Bestrafung der bösen Hirten bot ein Unterpfand dar für die Erfüllung des zweiten Theils, die mit ihr dieselbe Quelle, die Bundestreue Jehovas, hatte. Dafs unsere Weissagung sich auf die des Jeremia Kap. 23 bezieht, haben wir oben bereits nachgewiesen.

Nachdem der Prophet V. 22 den Hülflosen und Unterdrückten des Volks Hülfe und Schutz vor der Unterdrückung und Ungerechtigkeit der bösen, selbstsüchtigen, gefühllosen und übermüthigen Hirten, den Volksoberen, verkündigt, fährt er V. 23 fort : וַהֲקִמֹתִי עֲלֵיהֶם רֹעֶה אֶחָד וְרָעָה אֶתְהֶן אֵת עַבְדִּי דָוִיד הוּא יִרְעֶה אוֹתָם וְהוּא יִהְיֶה לָהֶן לְרֹעֶה : *Und ich stelle (erwecke) über sie einen Hirten, der sie weidet — meinen Diener David : der wird sie weiden, und der wird ihnen zum Hirten werden.*

Nach diesen Worten will Jehova einen zweiten David, d. i. einen Nachkommen Davids senden, welcher, wie ein Hirt seine Heerde, die Unglücklichen und Zerstreuten Israels sammelt und sie leitet und schützt. Dafs unter diesem grofsen Nachkommen Davids, welcher hier und Kap. 37, 24; Jer. 30, 9 *David* genannt wird, wie die Nachkommen Jakobs oder Israels *Jakob* und *Israel* und ein Römer Romulus (Persius, Sat. I, 87), wenigstens hauptsächlich Jesus von Nazareth zu verstehen sei (21), der in Bezug auf diese Stelle von sich bei Joh. 10, 11 sagt : ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν (22) ὁ καλός, *ich bin der gute Hirt*, darüber kann kein Zweifel

---

(21) Ueber den Gebrauch des Artikels bemerkt Lampe : „digitum intendit ad illas prophetias Pharisaeis non ignotas, in quibus sub hoc schemate promissus fuerat“.

(22) Rosenm. zu אֶת־עַבְדִּי דָוִיד *ministrum meum, Davidem*, quo significare potest, vel talem regem, qui Davidem referat pietate, virtute et fortitudine, vel ex Davidico genere prognatum.

sein. Ein zweiter David war der Heiland auch dadurch, daſs er, wie David, groſse Leiden zu erdulden hatte, und wie dieser alle seine Feinde besiegte und noch besiegt und ein einiges groſses Reich des Friedens gründet, welches sich über die ganze Erde erstreckt. Hitzig ist der Meinung, daſs Ezechiel eine leibliche Auferweckung Davids erwartet habe. Allein derselben tritt schon וַהֲקִימֹתִי insofern entgegen, als es von der Bestellung eines neuen Hirten redet, vgl. V. 29, 5 Mos. 18, 15, und die Sendung eines alten hat etwas so völlig Unerhörtes, daſs sie bestimmt bezeichnet sein müſste. Entscheidender ist noch die offenbare Beziehung auf die Verheiſsung 2 Sam. 7, 12 : „Wenn deine Tage voll sind und du liegst bei deinen Vätern, so mache ich aufkommen (וַהֲקִימֹתִי) deinen Samen nach dir, der von deinem Leibe kommt, und befestige dein Reich“. Da die übrigen Weissagungen den Messias als einen Nachkommen Davids verheiſsen, der auf dessen Throne herrscht, und Ezechiel, der jene früheren deutlicheren Weissagungen als bekannt voraussetzt, hier vom Messias nur andeutend spricht und ihn nur als einen Sohn herrschend auf seinem Throne kennt, so kann er nicht daran denken, Neues und Unerhörtes in Bezug auf die Person mitzutheilen. Nur kann als Ezechiel eigenthümlich bezeichnet werden, daſs der Messias bei ihm bestimmter als an anderen Stellen, wie Jer. 3, 15; 23, 4, als der gute Hirt geschildert wird. Daſs Ezechiel hier nicht von einer leiblichen Auferweckung Davids, sondern von einem Nachkommen desselben spricht, beweisen nicht bloſs die übrigen Weissagungen, sondern auch die Beziehungen des neuen Testamentes auf unsere Stelle Joh. 10, 11, wo Christus sich mit Bezug auf dieselbe einen guten Hirten nennt, und 1 Petr. 2, 25; Hebr. 13, 25, welche Stellen sich ebenfalls auf Jerem. 23 und Zach. 11 beziehen. Die Weissagung des Ezechiel bildet zwischen der Weissagung des Jeremia und Zacharia, welcher an jene anknüpft, das Mittelglied. Der Grund, warum Ezechiel von *einem* (אֶחָד) Hirten spricht, liegt in

der Beziehung auf die frühere Trennung von Juda und Israel. Deutlich geht dieses hervor aus Kap. 37, 24 und aus der Parallelstelle Jer. 23, 5. 6, wo Juda und Israel zusammen genannt werden. Die Meinung Jahn's und Anderer, dafs אֶחָד hier die Bedeutung : *unicus, singularis* habe, findet ihre Widerlegung schon in dem Sprachgebrauche, indem in keiner Stelle sich jene Bedeutung findet. Und der Umstand, dafs der hier als Hirte bezeichnete Nachkomme Davids ein ausgezeichneter ist und alle übrigen Nachkommen desselben an Würde und Ruhm überstrahlt, und in ihm, wie Venema sich ausdrückt, David gleichsam als König und Stellvertreter Gottes wieder auflebte, kann keinen Beweis darbieten, אֶחָד in jener Bedeutung zu nehmen. Wird aber auf die Sache gesehen, so hat Jahn Recht. Denn in der Verkündigung der *Einheit* des Hirten aus Davids Geschlecht, welches zur Strafe seiner Sünden seine frühere Macht verloren hatte, lag die erfreuliche und erhebende Hoffnung, dafs durch denselben das Volk Israel vereinigt und ihm ein grofses Glück zu Theil werden solle. Der verheifsene grofse Nachkomme Davids soll aber nicht blofs für Juda und Israel, sondern auch für die Heiden Hirt sein und seine aus diesen vereinigte Gemeinde durch seine Herrschaft beglücken. Der *Eine* Hirt, worauf sich *μία ποίμνη, εἷς ποιμήν* Joh. 10, 16 bezieht, soll zugleich *ὁ ποιμὴν ὁ καλός,* V. 11 sein (23). Die Nachkommen Davids waren nicht in dem Grade solche Gott wohlgefällige Nachfolger gewesen, dafs an ihnen die schon gleich bei der Trennung ausgesprochene Verheifsung der dereinstigen Wiedervereinigung

(23) Auch nach Theodoret zu V. 25 wird Christus hier der *eine* Hirt genannt, weil er die Gläubigen aus den Heiden und den Juden in eine Gemeinde vereinigt, denn er bemerkt zu den Worten : *ich will über sie einen Hirten erwecken* : *εἷς γὰρ καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν καὶ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων πεπιστευκότας ποιμάνει.*

(1 Kön. 11, 39) hätte in Erfüllung gehen können. Die Behauptung Hitzig's, אֶחָד stehe gegensätzlich zu der Mehrheit nacheinander, erscheint als verwerflich, wenn wir auf jene Parallel- und Grundstelle sehen, indem die letztere den Grund entkräftet, es sei im Vorhergehenden von der Zweitheilung Israels nirgends die Rede. Bei dem Verhältniſs, in welchem Ezechiel zu Jeremia steht, kann Jer. 23 nur als der weitere Context betrachtet werden. — Der Grund, warum David als der Diener oder Knecht Gottes bezeichnet wird, liegt nicht bloſs, wie Hävernick meint, in dessen willigem Gehorsam, sondern auch zugleich in dessen Erwählung, vgl. Jes. 42, 1, wo der Messias ein Erwählter Jehovas genannt wird. Und der Grund, warum der Messias *Hirt* und sein Regiment ein *Weiden* genannt wird, liegt wohl darin, daſs das Regiment des vorbildlichen Davids in Beziehung auf seinen früheren Beruf ein *Weiden* genannt wird (2 Sam. 7, 8; .Ps. 78, 70. 71), und zugleich das Weiden eine besondere Sorgfalt und Wachsamkeit bezeichnet. רְעֶה zeigt die Bestimmung an, רָעָה die Realisirung derselben. Der Gegensatz, welcher zwischen dem früheren Hirten und der Ausübung des Hirtenamtes stattgefunden und groſses Elend über das Volk gebracht hat, soll in Zukunft aufhören; vgl. auſser den oben angeführten Parallelstellen noch Jerem. 30, 9; 31, 15. 16. Was nun die Erfüllung unserer Weissagung betrifft, so unterliegt es nach dem Gesagten keinem Zweifel, daſs sie hauptsächlich in Christo geschehen ist, und die durch Zerubabel und die übrigen Oberen des Volkes nach dem Exil nur als eine vorläufige und typische in Betracht kommen kann. Nur wenn wir hier David als den gröſsten und erhabensten des davidischen Stammes, dessen Gipfelpunkt der Messias ist, betrachten, braucht die Erfüllung nicht auf Christus beschränkt und dieser als der einzige Hirt angesehen zu werden, vgl. Jer. 38, 18; Jes. 55, 3; Hos. 3, 5. Eine Doppelbeziehung nimmt auch Ephräm an, wenn er zu den Worten V. 23: „*und ich werde über*

sie einen Hirten, David meinen Diener, stellen", bemerkt :
ܗ̇ ܠܙܪܘܒܒܠ ܡܫܡܠܝܐ ܕܝܢ ܗܕܐ ܠܗ ܒܡܪܢ ܪܥܝܐ ܫܪܝܪܐ ܕܥܢܐ
ܕܐܬܟܢܫܬ ܡܢ ܥܡܡܐ ܘܐܬܩܪܝ ܥܒܕܝ ܕܘܝܕ ܡܛܠ ܗܘ ܕܗܘܐ
ܒܪܢܫܐ ܘܢܣܒ ܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܢ ܫܪܒܬܐ ܕܒܝܬ ܕܘܝܕ
Den Serubabel : vollkommen ist dieses aber erfüllt durch unsern Herrn, den wahren Hirten der Heerde, die aus den Völkern (Heiden) gesammelt ist; und er wird mein Diener David genannt, weil er Mensch geworden ist, und Knechtsgestalt aus dem Geschlechte Davids angenommen hat. Gegen die ausschliefsliche Erklärung von Zerubabel (Grotius) spricht aber, dafs dieser nur Beamter der persischen Könige und nicht König war, wie hier V. 24, Ezech. 37, 24 und Jer. 30, 9 David bezeichnet wird (24).

---

(24) Theodoret bemerkt zu dem Verse : „Nachdem der Herr oben gesagt hat : *ich will weiden*, sagt er hier, dafs David deren Hirt sein werde, welchen er auch *Diener* nennt. Wer ist aber dieser? ist es nicht einleuchtend, dafs derselbe Christus der Herr sei, welcher aus Davids Samen dem Fleische nach geboren ist? und deswegen ist er Diener als Mensch, und zwar der Natur, nicht der Würde nach : denn wenn diejenigen, welche an ihn glauben, nicht Diener, sondern Söhne sind, so ist vielmehr der, durch welchen die Diener in Freiheit gesetzt werden, nicht Diener, sondern Sohn. Dieses behauptet auch Paulus, wenn er (Phil. 2, 6. 7) sagt : welcher (Christus), obgleich er göttlicher Natur war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein; sondern sich selbst entäufserte, Knechtsgestalt annahm, Menschen ähnlich ward, und von Ansehen wie ein Mensch erfunden". Und Jesaia (49, 5. 6) ruft aus seiner Person aus : „So spricht der Herr : der mich vom Mutterleibe bildete sich zum Knechte, damit ich Jakob sammele und Israel wird zu ihm gesammelt werden : siehe ich stelle dich zum Bunde des Geschlechtes, zum Lichte der Völker, dafs du zum Heile seiest bis zum Ende der Erde". Und (42, 1) : „Jakob aber ist mein Knecht, den ich aufnehme" : und dieses Zeugnifs hat auch der göttliche Evangelist (Matth. 12, 18) auf unsern Herrn Jesus bezogen. Knecht ist er als Mensch genannt worden, und dieses, wie ich sagte, nicht der Würde, sondern der Natur nach; denn er hat Knechtsgestalt angenommen. Dafs der Hirt der Schafe *Einer* sein werde, sagte auch der Herr in den Evangelien (Joh. 10, 16) „und ich habe andere Schafe, welche nicht aus diesem Schafstalle sind, und ich mufs sie führen und

Das Suffix ־ֶהֶן in אֹתְהֶן bezieht sich auf das Collectivum צאן *Heerde*, welches generis communis ist. צאן, das gewöhnlich vom kleinen Vieh, d. i. den Schafen und Ziegen, gebraucht wird (1 Mos. 27, 9; 3 Mos. 1, 10; 22, 21), kommt jedoch 1 Sam. 25, 2, wo die Ziegen besonders erwähnt sind, auch nur von den Schafen vor, wie das arab. ضَأْن. Das nom. unitatis davon ist שֶׂה, daher 2 Mos. 21, 37 : „wenn jemand ein Stück kleines Vieh (שֶׂה) stiehlt, so soll er vier Stück kleines Vieh (אַרְבַּע צאן) wieder erstatten“, vgl. Ezech. 45, 15.

V. 24 : וַאֲנִי יְהוָה אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים וְעַבְדִּי דָוִד נָשִׂיא בְתוֹכָם אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי : *Und ich Jehova werde ihnen Gott sein, und* (Ew. : *während*) *mein Diener David Fürst in ihrer Mitte : ich Jehova hab's geredet.*

Jehova, der Ewigseiende und Unveränderliche, giebt hier die feierliche Versicherung, daſs er sich den Israeliten, welche zur Heerde des V. 23 verheiſsenen Hirten, des Messias, gehören, als allmächtiger Gott und Wohlthäter zeigen wolle, und daſs er ihr König sein, und über sie, wie einstens der mächtige und siegreiche David, segensreich herrschen werde. Das gläubige und treue Israel sollen Unterthanen des Reichs der Wahrheit und Tugend werden. Da Jehova diese Verheiſsung selbst gegeben hat, so muſs sie auch in Erfüllung gehen. Das Reich, welches der zweite David, der Messias, gründen wird, soll also unter Gott, dem Allmächtigen, und unter diesem seinem Diener stehen, also eine Theokratie und Christokratie sein. Daſs der Prophet hier hauptsächlich die messianische Zeit, worin nach Röm. 11, 26 sich alle Juden bekehren und an Christus glauben sollen, im Auge habe, darüber läſst die Verheiſsung V. 24—30 und andere Stellen (Jes. 11, 11—16)

---

sie werden meine Stimme hören, und es wird ein Hirt und ein Schafstall werden“.

keinen Zweifel. Wiederholt wird diese Verheiſsung auch Ezech. 36, 28; 37, 24. 25. Hengst. bemerkt: „Die Verheiſsung an David (2 Sam. 7) soll wieder aufgrünen, sein Nachkomme in so vollem Sinne der Knecht Gottes sein, daſs der frühere schmerzliche Unterschied des vermittelten Regimentes Gottes und des unvermittelten ganz aufhört".

נָשִׂיא eigentlich *Hochgestellter*, *Vornehmer*, daher *Fürst* (von נָשָׂא *heben, erheben, in die Höhe richten, emporrichten*), der Alex. ἄρχων, der Syr. ܫܠܝܛܐ, Hieron.: *princeps*, wird von Königen (1 Kön. 11, 34; Ezech. 30, 13; 38, 2; 45, 7), und von Stamm- und Familienfürsten (4 Mos. 4, 34; 7, 10; 34, 18), bei den Israeliten (4 Mos. 1, 44), und anderen Völkern (1 Mos. 17, 20; 34, 2; Jos. 13, 21), ferner von den Vorstehern der Stammhäuser (4 Mos. 3, 24; 1 Kön. 8, 1) und von Heerführern (1 Chron. 7, 40) gebraucht. Zu den Worten: „ich Jehova hab's geredet", bemerkt Theodoret: „Ἀρκεῖ γὰρ εἰς βεβαίωσιν τῶν λόγων ἡ τοῦ εἰρηκότος ἀξίαxε"; und Rosenm.: „Non vana erit promissio, qui a me, aeterno, qui falli non potest, est pronunciata".

V. 25: וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שָׁלוֹם וְהִשְׁבַּתִּי חַיָּה־רָעָה מִן־הָאָרֶץ וְיָשְׁבוּ בַמִּדְבָּר לָבֶטַח וְיָשְׁנוּ בַּיְּעָרִים׃ *Und ich schlieſse ihnen den Bund des Friedens* (Hitz.: *Heilsbund*) *und ich vertilge böses Wild* (Hengst.: *die bösen Thiere*) *von der Erde, daſs sie in der Wüste sicher wohnen und in den Wäldern schlafen.*

Die neue Heerde, welche der ausgezeichnete Hirt aus Davids Geschlechte, der Messias, führen, leiten und schützen soll, soll sich einer Befreiung von Feinden und eines wahren dauernden Friedens und Glückes zu erfreuen haben. Dieser Friede, welchen der Fürst des Friedens (Jes. 9, 6; 1 Mos. 49, 10) bringen soll, hat derselbe der ganzen Menschheit durch seinen Versöhnungstod zur Tilgung der Sünde und durch seine Lehren und Gnaden, wodurch die treuen und erleuchteten Diener desselben

das Heidenthum und den Irrthum überwinden können, in reichem Maſse gebracht. Wo früher Irrthum und Heidenthum, die Feinde des wahren geistigen Friedens, herrschten, soll zur Zeit, worin der von Jehova gesandte Hirte sein Hirtenamt führt, wie in einem von wilden Thieren befreiten Walde, Friede und Sicherheit wohnen. Christus hat durch seinen Versöhnungstod, durch seine Lehren und Gaben der Menschheit nicht bloſs inneren, sondern auch einen äuſseren Frieden gebracht und selbst auf die äuſsere Natur, die Cultur des Bodens, veredelnd und segensreich eingewirkt. Undurchdringliche Wälder und Wüsten sind urbar gemacht, durch Erzeugnisse fremder Länder bereichert worden und von einer fleiſsigen und friedlichen Bevölkerung bewohnt. Wohin das wahre Christenthum gedrungen, ist der Mensch und die Natur veredelt, Wildnisse und Einöden sind in fruchtbare Wohnsitze verwandelt und wilde reiſsende Thiere entfernt. In Betreff Palästinas verheiſst dieses Jehova 3 Mos. 26, 4 ff. Daselbst V. 4—6 heiſst es : „Ich werde euch Regen geben zur gehörigen Zeit, daſs die Erde ihren Ertrag giebt, und die Bäume des Feldes ihre Frucht geben. Und das Dreschen wird bei euch reichen bis zur Weinlese und die Weinlese wird reichen bis zum Säen; und ihr werdet euer Brod essen zur Sättigung und werdet sicher wohnen in eurem Lande. Und ich (Jehova) werde Friede machen im Lande, daſs ihr schlafet und Niemand euch schreckt; und ich werde die bösen Thiere wegschaffen aus dem Lande, kein Schwert wird durch euer Land gehen", vgl. Hos. 2, 18; Ezech. 22, 27; Matth. 7, 15. An Israel ist diese Weissagung nur sehr unvollkommen erfüllt, weshalb die vollkommene Erfüllung noch bevorsteht, vgl. Hos. 2, 20. Daſs Ezechiel bei seiner Schilderung 3 Mos. 26, 4 ff., namentlich V. 6 vor Augen gehabt habe, ist wohl auſser Zweifel, da er, wie Jeremia, oft an mosaische Stellen anknüpft. — Was nun „den Bund des Friedens" betrifft, so ist hier nicht an einen eigentlichen Vertrag, sondern

nur an das zu denken, was Jehova an Gütern und Gaben des Friedens und Glücks seiner durch seinen Hirten zu leitenden Gemeinde geben will. Vgl. Jerem. 31, 32, wo über die Bedeutung des Bundschliefsens ausführlich die Rede gewesen ist. Nach Theodoret zu diesem Verse verheifst Ezechiel hier das, was Paulus Eph. 2, 14 von den Heiden und Juden sagt: „Denn er (Christus) ist unser Friede, der aus beiden Eins gemacht und die trennende Scheidewand (die Feindschaft, an seinem Leibe) niedergerissen“. Dieses, fügt Theodoret hinzu, hat er (Ezechiel) oben gesagt: „und ich werde über sie einen Hirten erwecken. Denn Einer weidet sowohl diejenigen, welche aus den Heiden, als diejenigen, welche aus den Juden geglaubt haben“. Hat der Prophet hier die Wirkungen des Hirtenamtes des Messias im Auge, so unterliegt es wohl kaum einem Zweifel, dafs die Vertilgung böser Thiere die Wegschaffung alles demselben Entgegenstehenden und Feindlichen und die Bekehrung und geistige Erhebung und Veredelung des Bundesvolkes und des Heidenthums bezeichnet, womit dann eine Verbesserung der äufseren Natur verbunden ist. Hat die Verbreitung des Christenthums die Cultur der Länder zur Folge gehabt, so ist die Erwähnung der wilden Thiere und Wälder wohl hauptsächlich mit veranlafst durch die Schilderung des Messiaskönigs als Hirten, der seine Heerde vor wilden Thieren und in Wäldern schützt und führt. — Vgl. Jes. 11, 6 ff.; 65, 25; Hos. 2, 20 und Virgil Eclog. IV, 13. 14, wo die Sybille sagt:

> Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
> Irrita perpetua solvent formidine terras,

und daselbst V. 22 ff. mehr zu unserer Stelle passend:

> — — Nec magnos metuent armenta leones;
> Occidet et serpens, et fallax herba veneni.

Das im Texte stehende ביעוֹרים ist zu lesen בַּיְּעוֹרִים *in Wäldern*, der Alex. *ἐν τοῖς δρυμοῖς*, Hieronymus *in saltibus*, vom ungebräuchlichen Singular יְעוֹר für יַעַר

(arab. وعر, syr. ܝܥܪܐ), im Plur. יְעָרִים in stat. const. יַעֲרֵי (1 Chron. 20, 5 und 2 Sam. 21, 19). — Hitzig meint, dafs Ezechiel hier, wie 39, 10, בַּיְּעָרִים geschrieben habe und ו ein blofser Schreibfehler und durch ein mifsrathenes ר, welches stehen blieb, veranlafst sei.

V. 26 : וְנָתַתִּי אוֹתָם וּסְבִיבוֹת גִּבְעָתִי בְּרָכָה וְהוֹרַדְתִּי הַגֶּשֶׁם בְּעִתּוֹ גִּשְׁמֵי בְרָכָה יִהְיוּ *Und mache sie und die Umgebungen meines Hügels zum Segen, und lasse herabkommen den Regen zu seiner Zeit (zeitig), Güsse von Segen sollen's sein.*

Der Prophet will hier sagen : die Heerde, welche der grofse Hirt aus Davids Geschlecht auf Zion um sich versammelt (Jes. 2, 2; Mich. 4, 1), wird sich eines reichlichen und göttlichen Segens zu erfreuen haben. Dafs dieser Segen, dessen auch die Heiden theilhaftig werden sollen, hauptsächlich geistige Güter und Gaben sein sollen, darüber läfst der an anderen Stellen verheifsene messianische Segen (Jes. 2, 2 ff.; Mich. 4, 1 ff.) keinen Zweifel. Der Hügel ist hier der heilige Berg Zion, welcher als Sitz der alten Theokratie oft als Bild des Reiches Gottes erscheint. Der *Hügel* bezeichnet hier Israel als Volk Gottes, dessen geistlicher Wohnsitz er war, weil der Prophet ihn mit dem *sie* gleichstellt. Ueber die Bezeichnung der Umgebungen des Hügels sind die Ausleger verschiedener Ansicht, indem einige (wie Dereser, Rosenm.) darunter die um den Tempelberg wohnenden Israeliten, andere (Hengst.) die Heiden verstehen, die sich an Israel anschliefsen, vgl. 17, 23, wonach alle Vögel der Erde sich unter dem Baume des Reiches Gottes versammeln. Für diese zweite Auffassung läfst sich noch anführen, dafs 16, 61 Zion die 10 Stämme Israel zu seinen Schwestern und die übrigen Völker zu Töchtern erhält, Kap. 47, 8, wonach das Wasser des Heils, das aus dem neuen Tempel hervorgeht, die Wüste durchfliefst und die Wasser des todten Meeres (das Sinnbild der Welt) gesund macht, vgl. Hos. 2, 18. — Hävernick ist der Meinung, dafs die An-

schlieſsung der Heiden hier, wo nur von der Verherrlichung Israels die Rede ist, eine fremdartige sei. Allein nach den den Patriarchen ertheilten Verheiſsungen ist das Heil für die Heiden mit dem für Israel innig verbunden (1 Mos. 12, 2. 3), und es kann nach anderen Stellen das vollendete Heil für Israel nicht kommen, ohne daſs auch die Heiden des Heils theilhaftig werden. Der Erklärung von Israel steht entgegen, daſs dasselbe nach alttestamentlicher Darstellung nicht in den Umgebungen des Hügels, sondern auf Zion wohnt (Jes. 10, 24). Von den heidnischen Umgebungen Jerusalems steht סְבִיבוֹתֶיהָ (Kap. 16, 57, vgl. 5, 5. 6; Dan. 9, 16; Mich. 5, 6 (25). Durch das Abstractum בְּרָכָה wird hier, wie 1 Mos. 12, 2, der Segen stärker hervorgehoben als durch בָּרוּךְ *gesegnet.* Vgl. Storrii observatt., p. 17. 19. 20 und unsere „Beiträge", Bd. IV, S. 142 ff. — Der Grund, warum der Prophet den Segen durch Regen individualisirt, liegt in der Rücksicht auf die natürliche Beschaffenheit Canaans, nach der alle übrigen Naturwohlthaten Gottes durch den Regen bedingt sind. Der Prophet hat hier 3 Mos. 26, 4 vor Augen, vgl. 5 Mos. 11, 13. 14; Joel 2, 23. — 3 Mos. 26, 3. 4 heiſst es : „Wenn ihr in meinen (Jehovas) Satzungen wandelt, und meine Gebote haltet und sie befolgt, so werde ich euch Regen geben zur rechten Zeit, daſs die Erde ihren Ertrag

---

(25) Da der Alex. hier die Worte hat : *καὶ δώσω αὐτοὺς περικύκλῳ τοῦ ὄρους μου* und also בְּרָכָה und die Copula vor סְבִיבוֹת nicht wiedergiebt, so meint Hitzig, daſs diese Lesart, da sie statt der losen äuſseren Verbindung durch *und* eine engere gebe, vorzuziehen sei. Es soll Jemand, der in סְבִיבוֹת das Adverb. verkannt habe, die Copula eingesetzt, und, da nun ein Accusativ des Werdens (des Prädicatsaccusativ) zu dem des Subj. gefehlt, das בְּרָכָה aus dem zweiten Versgliede entlehnt haben. Da auch der Syr., Hier. und Chald. das ו übergehen, so scheint dasselbe eingeschoben zu sein; dagegen drücken aber jene insgesammt das בְּרָכָה aus. Es fehlt jenes ו auch in mehreren Codd. bei Kennicott und de Rossi.

giebt, und die Bäume des Feldes ihre Frucht geben.“ — גֶּשֶׁם (von גָּשַׁם *sich ergieſsen, herabgieſsen, herabströmen*), bezeichnet eigentlich *Guſs*, und wird hauptsächlich von einem starken (1 Kön. 18, 41; Ezech. 13, 11) und anhaltenden Regen (Esr. 10, 9. 13), insbesondere von dem regelmäſsigen Früh- und Spätregen (3 Mos. 26, 4; Jerem. 5, 24; Joh. 2, 23), vom Wind begleiteten (2 Kön. 3, 17; Sprüchw. 25, 14), dann vom wohlthätigen und erquickenden Regen (Hos. 6, 3; Zach. 14, 17) gebraucht. Das gewöhnliche Wort für Regen ist מָטָר, welches mit גֶּשֶׁם bisweilen verbunden ist (Zach. 10, 1; Job 27, 6) und dann *Guſsregen, Regenguſs* bedeutet.

V. 27 : וְנָתַן עֵץ הַשָּׂדֶה אֶת־פִּרְיוֹ וְהָאָרֶץ תִּתֵּן יְבוּלָהּ וְהָיוּ עַל־אַדְמָתָם לָבֶטַח וְיָדְעוּ כִּי־אֲנִי יְהוָה בְּשִׁבְרִי אֶת־מֹטוֹת עֻלָּם וְהִצַּלְתִּים מִיַּד הָעֹבְדִים בָּהֶם : *Daſs der Baum des Feldes seine Frucht giebt und die Erde* (Hengst. : *Land*) *ihren Ertrag; und sie wohnen* (eig. : *sind*) *in ihrem Lande* (Ew. : *auf ihrem Vaterlande*) *sicher, und sie erkennen, daſs ich Jehova bin, — indem ich ihres Joches Stangen zerbreche und sie aus der Hand ihrer Dienstherrn* (Hengst. : *derer, die sie knechten*) *befreie.*

Nach dem Wortsinn will der Prophet hier sagen : das Land wird, wenn Jehova seinen reichlichen Regen giebt und das Volk von seinen Unterdrückern und Beherrschern befreit, einen reichlichen Ertrag liefern, und im Lande werden Friede und Ruhe herrschen. Israel soll durch die reichlichen Gaben und durch die Befreiung von seinen Unterdrückern zu der Erkenntniſs kommen, daſs alles dieses ein Geschenk Jehovas, des Ewigseienden, sei. Da hier auf 3 Mos. 26, 3 in Betreff des Ertrages, 5 in Betreff der Sicherheit und 13 : „ich, Jehova, euer Gott, der ich herausgeführt aus dem Lande Aegypten, aus der Knechtschaft und ich euer Joch (מטות עֻלְּכֶם) zerbrach“, hingewiesen wird, so haben wir hier eine Hindeutung darauf, daſs Jehova auch in Zukunft derselbe bleiben und sich als

der wahrhaft Seiende und Unveränderliche zeigen werde. Es soll sich in der messianischen Zeit in Betreff der göttlichen Gaben und der Befreiung von Knechtschaft, insbesondere von der geistigen, der Sünde und dem Irrthum, das Frühere von Neuem und im Grofsen wiederholen. Durch die grofsen Gaben, welche Israel in der messianischen Zeit zu Theil werden sollen, und durch die Befreiung von der Knechtschaft, werden aber hauptsächlich die geistigen Gaben und die Befreiung von der Sünde, dem Irrthum und der Macht des Teufels bezeichnet. In diesem Sinne fafst auch Hieron. die Worte. — Denn die irdischen Güter, welche den Gläubigen und Treuen zu Theil werden, erscheinen bei den Propheten öfters erst als eine Folge der aufrichtigen Rückkehr zu Gott und seiner treuen Verehrung. Nach Theodoret bezeichnen die Bäume des Feldes die irdisch gesinnten Heiden und Juden, welche den christlichen Glauben annehmen, dessen Segen geniefsen und Gott Früchte der Frömmigkeit bringen. Er findet hier die Erfüllung von Joh. 16, 33 : „In der Welt habt ihr Angst; aber fasset Muth, ich habe die Welt überwunden“, und von Röm. 8, 23—25. Hierauf fügt Theod. hinzu : „Ich habe schon gesagt, dafs die Weissagung eine doppelte sei und die eine auf die Juden und die andere auf alle Menschen passe. Denn Gott hat die Juden aus der Gefangenschaft der Babylonier befreit und uns alle von der Tyrannei des Teufels erlöst. Unter Ketten des Joches versteht er das Elend der Knechtschaft“. — לָבֶטַח *in Sicherheit, sicher* giebt Hieron. durch *absque timore*, der Alexand. durch *ἐν ἐλπίδι εἰρήνης*, der Chald. לְרוּחְצָן *confidenter*, der Syr. ܒܫܝܢܐ *secure* wieder. Der Alex. scheint לָבֶטַח־שָׁלוֹם gelesen und שָׁלוֹם, da jene Ausdrucksweise nach Hitzig unhebräisch klinge, mit dem undeutlich geschriebenen לְעוֹלָם verwechselt zu haben, indem es zumal bei Vergleichung von Ezech. 37, 25. 26. 28 auffallen mufste, dafs dauernder Bestand solches Glückes

nirgends verheifsen sei. מוֹט (vom ungebräuchlichen מוט, s. v. a. מָעַט *abspalten, abschneiden*, von Aesten, Zweigen), bezeichnet eigentl. *Ast*, der vom Stamm abgebrochen, und dann *Stange* zum Tragen (4 Mos. 4, 10. 12; 13, 23), übertragen *Joch* des Stieres (Nah. 1, 13). — מֹטוֹת עֻלָּם *Stangen ihres Joches*, s. v. a. *Joch*. — הָעֹבְדִים בָּהֶם d. i. *der ihnen einen Dienst, Arbeit auflegt*, denn עָבַד mit בְּ bezeichnet : Jemanden mit Arbeit, Dienst belasten, knechten (3 Mos. 25, 29. 46; 2 Mos. 1, 14; Jer. 22, 13; 25, 14; 30, 8).

V. 28. 29 : וְלֹא־יִהְיוּ עוֹד בַּז לַגּוֹיִם וְחַיַּת הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלֵם וְיָשְׁבוּ לָבֶטַח וְאֵין מַחֲרִיד : וַהֲקִמֹתִי לָהֶם מַטָּע לְשֵׁם וְלֹא־יִהְיוּ עוֹד אֲסֻפֵי רָעָב בָּאָרֶץ וְלֹא־יִשְׂאוּ עוֹד כְּלִמַּת הַגּוֹיִם : *Und nicht werden sie ferner (länger) den Heiden zum Raube, und das Wild (Thiere) der Erde wird sie nicht fressen, sondern* (eigentl. : *und*) *sie werden sicher wohnen und Niemand erschreckt sie; und ich errichte (erwecke,* Hitz. : *lasse aufkommen,* d. i. werden) *ihnen eine Pflanzung* (Hitz. : *Pflanzstätte?*) *zum Ruhme* (eigentl. : *Namen*) *und nicht werden sie ferner im Lande durch Hunger dahingerafft, und nicht werden sie tragen die Schmach der Heiden.*

In diesen Worten verheifst der Prophet, dafs das bekehrte und gebesserte Israel von der Gewalt, der Macht und der Schmach der Heiden befreit, vor denselben geschützt und aus Noth und Elend befreit werden und zu hohem Ruhm und Ansehen gelangen soll. Die Heiden können über das Volk Jehovas nur dann eine Gewalt erlangen, wenn es durch seine Schuld, wie Hosea sich ausdrückt, ein *Nichtvolk* Jehovas geworden ist. Die wilden Thiere sind hier im figürlichen Sinne die Heiden, namentlich die heidnischen Eroberer, vgl. Jes. 35, 9; 56, 9; Ezech. 34, 5, wo die Feinde des Volkes als wilde Thiere bezeichnet werden. — Die neue Pflanzung, die gläubige Gemeinde, welche Jehova gründet und mit seinen Gütern und Gaben versieht, soll dieser selbst, wie Jehova, dem Gründer, zum Ruhme gereichen. Wie eine Pflanzung,

welche gedeiht, gesund und kräftig heranwächst, sich ausbreitet und reichliche Frucht trägt, ihrem Gründer Ehre und Ruhm bringt und selbst hochgeschätzt und werth gehalten wird, so auch die Gemeinde Gottes, welche sich mehrt und sich reicher Güter und Gaben erfreut und beglückt ist, seinem Gründer und Schützer. Das לָהֶם *ihnen* steht dieser Erklärung, wie Hävernick meint, nicht entgegen. Für die Erklärung des מַטָּע von der wahren und treuen Gemeinde sprechen auch die Parallelstellen Jes. 60, 21 und 61, 3. In der ersteren heifst es : „Und dein Volk — sie sind alle gerecht, — werden auf ewig das Land besitzen (erben) als Sprofs meiner *Pflanzung*, als Werk meiner Hände, um mich zu verherrlichen", und in der zweiten, wo die gläubige Gemeinde eine üppige Pflanzung genannt wird, heifst es : „man wird sie nennen Terebinthen des Heils, eine Pflanzung Jehovas zur Verherrlichung". Die Worte : מַטָּע לְשֵׁם, welche der Alex. φυτὸν εἰρήνης, der Syr. ܢܨܒܐ ܕܫܠܡܐ *planta pacis* (weil beide entweder versetzt שָׁלֹם statt לְשֵׁם lasen oder conjecturirten, weil ihnen לְשֵׁם unverständlich war; die Texteslesart לְשֵׁם ist aber nach dem zweiten Versgliede und 36, 30 die richtige), Hieron. : *germen nominatum*, der Chald. בִּצְבָא לְקַיָּמָא *plantatio ut permaneant*, wiedergeben, werden von vielen anderen Auslegern in einem anderen Sinne gefafst. Nach denjenigen, welche dem Hieron. folgen und מַטָּע in concreter Bedeutung nehmen, soll dasselbe *germen*, *Sprofs*, *Spröfsling* und den Messias bezeichnen, welcher Jes. 11, 1 נֵצֶר *Zweig*, Jerem. 23, 5; 33, 15 צֶמַח *Sprofs*, *Spröfsling* genannt wird, vgl. Jes. 4, 2; Zach. 3, 8; 6, 12. So bemerkt Dereser zu unserer Stelle : „der *Spröfsling*, den Gott den Juden *zum Ruhme* will aufwachsen lassen, ist eben ihr Messias, der sie zu einem glücklichen und berühmten Volk machen sollte, vgl. Jes. 11, 1; Jer. 23, 5; 33, 15". Zur Erklärung des Folgenden fügt er hinzu : „die bekehrten Juden werden Gott und

ihrem Messias treu bleiben, und euch nicht mehr zwingen, durch Hunger, Landplagen und schmachvolle Gefangenschaft unter anderen Völkern ihren Abfall von mir zu strafen, wie ich ihn seither strafen mufste“.

Von Christus erklärt auch Theodoret die Worte: *καὶ ἀναστήσω αὐτοῖς φυτὸν εἰρήνης* (*εἰς ὄνομα*), indem er zur Erläuterung hinzufügt: „dieses sagt auch der Prophet Jesaia (11, 1. 2): „Eine Ruthe (*ῥάβδος*) wird hervorgehen aus der Wurzel Jesse und eine Blume (*ἄνθος*) aus seiner Wurzel, und es wird ruhen auf ihm der Geist Gottes“, und was folgt. Und wiederum (11, 10): „Die Wurzel Jesse wird dastehen als Fürst der Völker (*ἄρχειν ἐθνῶν*): auf ihn werden hoffen die Völker, und es wird seine Ruhe Ehre (*τιμή*) sein“. Dieses erklärt der Herr, wenn er sagt (Joh. 15, 5): „Ich bin der wahre Weinstock, ihr die Reben“. Und in dem Liede der Lieder (Hohenliede) finden wir die Braut sprechend (2, 3): „Wie der Apfel auf den Bäumen des Waldes, so mein Neffe (*ἀδελφιδοῦς*) in Mitte der Söhne“. Also spricht er auch hier: „Ich will ihnen erwecken eine Pflanzung des Friedens zum Namen“, d. i. die edelste, ruhmvolle und vielgerühmte. Und vielleicht deutet die Rede auch anderes an, dafs sie nämlich von der Pflanze (*ἐκ τοῦ φυτοῦ*) einen Namen erhalten werden: denn von Christus werden alle Fromme (*οἱ εὐσεβεῖς*) Christen genannt . . . *Und nicht werden sie mehr vor Hunger im Lande zu Grunde gehen.* Er sagt: sie werden jede geistige Nahrung geniefsen. Denn er nennt hier den *Hunger* des Wortes Beraubung (*στέρησις*), welche Gott durch die Propheten angedroht hat: „Denn ich will nicht herbeiführen Hunger nach Brod, sagt er (Am. 8, 11), noch Durst nach Wasser, sondern Hunger zum Hören des Wortes des Herrn“. *Und nicht werden sie mehr erdulden den Schimpf der Völker.* Und dieses pafst wiederum sowohl auf uns als die Juden. Denn nachdem wir sehr vermehrt worden sind, und den Erdkreis erfüllt haben, werden wir nicht mehr von denjenigen, die im Unglauben

(ἐν τῇ ἀσεβείᾳ) geblieben sind, gelästert, ja vielmehr beneidet man uns und eifert uns nach : die Juden, welche nach der Rückkehr aus Babylon befreit waren, haben aber ihre Ehre wieder erhalten (τὸ οἰκεῖον ἀνεκτήσαντο φρόνημα)". Und Loch-Reischl bemerken : „Wenn der Sprosse (Hebr. Pflanzung) erscheinen wird, welcher dem neuen Israel zu hohem Ruhme gereicht (siehe Jes. 11, 1; Jer. 33, 15), dann wird es nicht mehr an geistlicher Nahrung durch Lehre und Sacramente fehlen (siehe Matth. 5, 6; Joh, 4, 13; 6, 56), und der Fluch und die Schmach des Heidenthums wird von der Kirche fern sein". — Was nun diese Erklärung betrifft, so ist es allerdings häufig der Fall, dafs das Abstractum für das Concretum steht, weshalb auch מַטָּע den Messias bedeuten könnte; allein der Zusammenhang giebt hier dazu keine Veranlassung und die Beziehung desselben auf die Gemeinde Gottes ist passend und giebt nach dem oben Gesagten einen guten Sinn. Dafs übrigens der Ruhm der Gemeinde auf den Gründer und Ausbreiter zurückfällt, bedarf kaum der Bemerkung. Da ferner מַטָּע stets in abstracter Bedeutung vorkommt und die Propheten andere bildliche Bezeichnungen vom Messias gebrauchen, so darf man hier dasselbe nicht in concreter Bedeutung zur Bezeichnung des Messias nehmen.

Nach Hengst. soll diese neue paradiesische Pflanzung, die Jehova seinem Volke erwecken will, die göttlichen Gnadensegnungen in ihrem ganzen Umfange bezeichnen, und der Segen der Fruchtbäume, der einen Theil derselben bildete, soll wieder symbolisch sein; die leibliche Pflanzung ist nach ihm ein Abbild und eine Abschattung der geistlichen, deren Wasser aus dem Heiligthum ausgegangen, wie früher der Hunger nur die Verkörperung der allgemeinen Bedürftigkeit und Entbehrung gewesen sei. Zu näherer Begründung seiner Ansicht schreibt er : Angespielt wird auf Gen. 2, 8. 9 : „Und Gott pflanzte (וַיִּטַּע) einen Garten in Eden östlich, und setzte dorthin den Menschen, den er gebildet; und Gott liefs hervor-

sprossen aus der Erde alle Bäume, lieblich anzusehen und *gut zu essen*“ (der Hunger hier). Womit zu vergleichen der Ausspruch Gottes nach Begehung der Sünde, 3, 18. 19: „Und Dornen und Disteln soll sie tragen dir, und du issest das Gras des Feldes. Im Schweiſs deines Angesichtes sollst du dein Brod essen“. Die Geschichte des Sündenfalls ist eine sich stets wiederholende; die erste Sünde zeigt die Genesis und den Verfolg aller Sünden. Moses selbst macht auf diese Bedeutung aufmerksam, indem er vor dem Gerichte über die Städte der Jordansaue bemerkt, sie sei gewässert gewesen wie der Garten Gottes, das Paradies, Gen. 13, 10. Besonders aber realisirte sich die in der Geschichte des Sündenfalles enthaltene Weissagung an Israel. Auch ihm hatte Gott einen Garten in Eden gepflanzt, voll von Bäumen, lieblich anzusehen und gut zu essen; er hatte ihm das Land gegeben, wo Milch und Honig floſs, mit allen an diesem Besitze hängenden Segnungen. Aber Israel hatte auf die Stimme des Verführers gehört; sein Paradies verschwand, doch nicht für immer, Gott wird ihm dereinst einen Garten in Eden mit lieblichen Bäumen wieder pflanzen. Daſs diese Anspielung hier stattfindet, wird bestätigt durch Ezech. 36, 35: „Dieses Land wird wie der Garten Edens“, und durch Ezech. 47, 12: „Und an dem Bache (vgl. mit dem: und siehe, Wasser gingen aus unter der Schwelle des Tempels gegen Osten, V. 1, das.: und ein Strom ging aus von Eden zu tränken den Garten, Gen. 2, 10) wachsen zu beiden Seiten an seinem Rande alle Fruchtbäume; nicht welken ihre Blätter und nicht gehen aus ihre Früchte“. Eine ähnliche Anspielung findet auch statt Jes. 60, 21; 61, 3: „Und genannt werden sie Terebinthen der Gerechtigkeit, Pflanzung des Herrn zum Rühmen“, wo aber die Gerechten selbst als die Bäume des neuen Paradieses erscheinen, während hier die Pflanzung ihnen erweckt wird. Vitringa: „convertendus in paradisum dei, quippe plantandus surculis plantationum dei, qui excrescerent in altas

et robustas quercus", vgl. auch Joel 2, 3, wo das Land vor dem Gerichte beschrieben wird als gleich dem Garten Edens, und wo nach der Wiederherstellung ein paradiesischer Quell ausgeht aus dem Hause Jehovas und tränket das Thal der Dornbäume, Kap. 4, 18, vgl. Sach. 14, 8. Steht nun also diese Beziehung fest, so zugleich, daſs der Sinn unserer Stelle über den der Parallelstelle Ezech. 36, 30 : „Und ich mehre die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes, damit ihr nicht ferner empfanget die Schmach des Hungers unter den Heiden", welche allein schon hinreicht, Erklärungen, wie die von Jahn, Rosenm., Ew., zu beseitigen, hinausgeht, und daſs zu seiner Vollständigkeit nothwendig gehört, daſs man auch die andere Parallelstelle Kap. 47, 12 hinzunehme". Auch diese Erklärung scheint uns gesucht und wird durch das dafür Angeführte nicht als die richtige erwiesen. Viel passender ist die Erklärung, wenn wir unter Pflanzung die neue Gemeinde verstehen, welche wie ein stattlicher Baum heranwachsen und mit solchen göttlichen Gaben und Gütern bereichert werden soll, welche ihr Ruhm und Ansehen bringen und alle ihre Bedürfnisse befriedigen. Die Gemeinde gelangte durch ihr schnelles Wachsthum, durch ihr Leben und den Besitz wichtiger und heilbringender Wahrheiten, so wie durch ihren inneren Frieden selbst bei den Heiden zum groſsem Ruhme.

שֵׁם *Name* hat hier, wie 1 Mos. 6, 4; 4 Mos. 16, 2; 5 Mos. 26, 19; 1 Chron. 5, 24 u. a., die Bedeutung : *Ruhm*. Wir haben hier eine Anspielung auf 5 Mos. 26, 19, wo Jehova seinem Volke die Verheiſsung giebt, daſs er es erhöhen wolle über alle Völker an Ruhm und Namen und Herrlichkeit, wenn es seine Gebote erfülle und *ihn* treu verehre, vgl. Jer. 13, 11; 33, 9; Zeph. 3, 19. — Nach Hitzig, welcher מַטָּע die Bedeutung : *plantarium, Pflanzstätte, Pflanzland* giebt, und übersetzt : *ich lasse aufkommen,* d. i. lasse werden *das Pflanzland euch zum Ruhme,* d. i. zu einem Gegenstande des Ruhmes, hängen die beiden

folgenden Glieder innerlich zusammen (vgl. 36, 30) und haben den Sinn : „Die Schmach des Hungers sollen sie nicht mehr tragen; es soll nicht fürder unter den Heiden heifsen : die Israeliten sind Hungerkinder, haben nichts zu nagen und zu beifsen“. Obgleich in den messianischen Weissagungen nicht selten auch das Land, worin die Mitglieder des Messiasreiches wohnen, als ein gesegnetes bezeichnet wird, so geben wir doch hier der oben angegebenen Erklärung den Vorzug.

V. 30. 31 : וְיָדְעוּ כִּי־אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם אִתָּם וְהֵמָּה עַמִּי בֵּית
יִשְׂרָאֵל נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִה : וְאַתֵּן צֹאנִי צֹאן מַרְעִיתִי אָדָם אַתֶּם אֲנִי
אֱלֹהֵיכֶם נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִה : *So sollen sie erkennen (erfahren), dafs ich, Jehova, ihr Gott, bei ihnen bin, und sie mein Volk, das Haus Israels, ist der Ausspruch des Herrn Jehova. Ihr aber, meine Heerde* (Ew. : *Schafe*), *meine Weideheerde — seid Menschen, ich bin euer Gott, ist der Ausspruch des Herrn Jehova.*

Aus den Gütern und Gaben, welche Israel in Zukunft zu Theil werden sollen, aus der Befreiung von Noth und Leiden und aus dem Frieden und Glücke, deren es sich zu erfreuen haben soll, soll es zu der festen Ueberzeugung gelangen, dafs Jehova, der Ewigseiende, der Leiter und Führer Israels, es sei, von welchen es jene Wohlthaten erhalten habe. „Durch die Wohlthaten“, schreibt Dereser, „die ich ihnen erzeigen werde, sollen sie erfahren, dafs ich ihr Schutzgott bin, und dafs sie mein von mir begünstigtes Volk sind“, und Rosenm. zu V. 30 : „Ex ea benevolentia rerumque successu cognoscent, et deum esse me et ab ipsis non abesse, sed protectorem habere, et se esse gentem, praecipuo quodammodo meae fidei ac patrocinio commissum“. Das Haus Israels steht hier in emphatischer Bedeutung und bezeichnet Israel als Gottes- und Bundesvolk im wahren und eigentlichen Sinne, vgl. Kap. 11, 15. 31. — *Volk meiner Weide* wird Israel genannt, weil Jehova ihm Canaan zum Besitze gegeben

(Ps. 74, 1), es durch den Reichthum seiner Erzeugnisse beglückt und Ruhe und Friede verliehen hatte, vgl. Jer. 23, 1. Jehova nennt hier Israel Menschen (אָדָם), um es dadurch als schwach und hülfsbedürftig zu bezeichnen und auf die göttliche Herablassung hinzuweisen. Alles Gute, was Israel zu Theil geworden und noch zu Theil werden wird, wie da sind seine Führung, Leitung, Schutz, Friede und Ruhe, erscheint daher als ein göttliches Geschenk, welches von Gott dem schwachen Erdensohne zu Theil wird. In der Versicherung Jehovas, dafs er Israels Gott sei und bleiben werde, lag für dasselbe, da es schwach und unbedeutend sich fühlte, eine Bürgschaft für seine Erhaltung und seinen Schutz, und eine Stärkung seines Glaubens. Aehnlich fafst diese Worte Rosenm., wenn er bemerkt: „Sed verba (vs. 31) eo potius tendere videntur, quod, quum plura pollicitus esset deus, quae non videbatur assequi posse infirmitas humana, ut, quod nihil timendum esset a feris, nihil ab hominum rapinis, et alia, iam deus ostendat, non ab hominum industria ac robore illa exspectanda esse, sed a deo. Quasi dicat: neque illud vestra solertia ac viribus faciendum est, quid enim ab humana virtute, qualis est vestra, sperari possit eximium? Ego, deus vester, pro vobis, qui meus estis grex, ego ipse praestabo“. Nach mehreren Auslegern soll V. 31 eine Allegorie erklären und das früher dunkel Ausgedrückte klarer angeben. Jehova soll hier sagen: unter der Heerde verstehe ich die Menschen und unter dem Hirten mich selbst. So Hieron.: „Ne putaremus, universa, quae dicta sunt, ad pastores, et oves, hircosque et arietes pertinere, solvit aenigma imo metaphoram, et ponit manifestius: *vos autem oves meae et oves pascuae meae homines estis.* Omnis igitur sermo divinus de hominibus est, ad quos dicit: *Ego sum Dominus, deus vester, dicit dominus, deus*“. In diesem Sinne bemerkt Deres.: „Was ich seither von Schafen und Heerden gesagt habe, ist von Menschen zu verstehen. Durch diese Worte er-

klärt der Prophet das Bild, welches er in diesem Kapitel gebraucht hat, und sagt, man müsse seine Dichtung nicht buchstäblich nehmen, und an keine eigentlichen Schafheerden denken". Wenn es auch nicht ohne Beispiel ist, dafs die heil. Schriftsteller des A. T. eine bildliche Rede erklären, so scheint uns dieses hier doch ganz unpassend, und zwar um so mehr, da unsere Auffassung einen passenden Sinn giebt. — Nach anderen Auslegern soll Israel hier Menschen genannt werden, weil es seit der Zeit, wo es Gott zum Hirten und Lehrer habe, aufhöre, Vieh zu sein, und mehr eine menschliche als thierische Lebensweise führe, wie in ähnlicher Weise Ps. 32, 9 gesagt wird. Diese Erklärung scheint uns schon deswegen ganz unzulässig, weil Israel eine Heerde genannt wird und in dieser Bezeichnung nicht eine Geringschätzung liegt. Der Alex., welcher V. 31 wiedergiebt : „*πρόβατά μου καὶ πρόβατα ποιμνίου μου ἐστὲ, καὶ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, λέγει κύριος κύριος*", hat וְאַתֵּן und אָדָם nicht, dagegen vor צֹאן und אֲנִי die Copula gelesen. Nach der Lesart des Alex., welche einen ganz passenden Sinn giebt, wird auf den Grund des vorhergehenden mit כִּי eingeleiteten Satzes in directem Tone fortgefahren und die Rede wird Anrede und schliefst, zur Sache hinzufügend (vgl. V. 23. 24) das Bild, welches von V. 1 an das Ganze beherrscht, unser Kapitel ganz passend ab (Hitzig). Nahm ein Abschreiber oder Leser bei צֹאנִי וְצֹאן מַרְעִיתִי ein neues von עַמִּי (V. 30) verschiedenes Subject an, so mufste er ein Prädicat erst suchen (siehe Ezech. 36, 38) und וְאַתֵּן ergab sich ihm aus אַתֶּם und dem Genus des Wortes צֹאן von selber. Dafs אַתֶּם leicht in אָדָם verschrieben und vom Rande oder aus einem anderen Manuscripte leicht in den Text gerathen konnte, ist einleuchtend. Uebrigens haben der Syr. und Hieron., wie der Chald. schon unseren receptirten hebräischen Text vor Augen gehabt.

Ezech. 36, 22 – 32.

Nachdem Ezechiel in der Schilderung der Bedingungen und des Grundes des Heils (Kap. 33 — 36) als die erste Bedingung einer Besserung einen ächten Propheten (Kap. 33), als die zweite einen guten Hirten (Kap. 34) und Kap. 35, 1 bis 36, 15 das Heil nach Aufsen und Innen bezeichnet hat, spricht er Kap. 36, 16—38 von dem letzten Grunde des Heils. Sobald jene zwei Bedingungen des inneren Heils vorhanden sind, kann sich das Heil dann auch nach Aufsen und nach Innen ergiefsen, und ein Reich, wie das alte davidische, grofs und glücklich sich bilden. Zuerst verkündigt er Kap. 35 den Edomitern, welche hier mehr als Beispiel ähnlicher Nachbarvölker (36, 5) stehen, eine schwere Strafe wegen ihrer Schadenfreude, Feindschaft und blutiger Grausamkeit bei der Zerstörung Jerusalems (25, 12 — 14), und dann wegen ihrer Begierde, das verwüstete Canaan, Juda und Israel (37, 22), unter Verhöhnung des dort verehrten Jehovas, sich anzueignen. Allein das schadenfrohe Edom soll zur Freude der ganzen Erde selbst in eine Wüste von Feinden verwandelt werden. Weil diese schadenfrohen Nachbarn des Bundesvolkes ihrer bösen Lust zur Vernichtung der Gemeinde Gottes gefolgt sind, so will Jehova sich seines Volkes annehmen und ihm desto mehr Heil und Segen zu Theil werden lassen (36, 1—15). Israel soll aus der Gefangenschaft zurückkehren, vom Götzendienste frei bleiben, sein Land wieder anbauen, fruchtbare Zeiten erleben, ein zahlreiches Volk werden und nicht ferner Spott und Hohn von den feindlichen Nachbarn erdulden. Diese Errettung und Wiederherstellung soll aber dem sündigen Bundesvolke nicht wegen seiner Gerechtigkeit und seiner Verdienste, sondern aus besonderem Wohlwollen Gottes und zur Offenbarung seiner Herrlichkeit und Heilig-

keit zu Theil werden (26). Kap. 36, 17—21 werden als die Ursachen der Zerstreuung unter die Völker der Götzendienst und die grofsen Laster, und V. 22—38 als die Ursachen der Befreiung und Wiederherstellung die Heiligung des göttlichen Namens angegeben. Da dasjenige, was Jehova nach V. 22—32 zur Errettung und zum Heile seines Volkes thun will, erst in der messianischen Zeit seine volle Erfüllung hat, und da die Rückkehr aus dem Exile und die Wiederansiedelung in Canaan nur als eine theilweise angesehen werden kann, so führen wir diese Verse, als deren Recapitulation V. 33—38 anzusehen sind, hier an und begleiten sie mit einigen Bemerkungen.

V. 22 : לָכֵן אֱמֹר לְבֵית־יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יֱהֹוִה לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אִם־לְשֵׁם־קָדְשִׁי אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר־בָּאתֶם שָׁם : *Darum sprich zum Hause Israel : so spricht der Herr Jehova : nicht euretwegen werd' ichs thun, Haus Israels, sondern wegen meines heiligen Namens, den ihr unter den Heiden entweihtet, wohin ihr gekommen.*

Der Prophet soll dem Hause Israel bekannt machen, dafs Jehova dasselbe nicht seiner Verdienste und guten Thaten wegen aus der Gefangenschaft, in welche es wegen seiner grofsen Sünden geführt und zerstreut worden, sondern zur Verherrlichung seines Namens, welchen es noch unter den Völkern entweiht habe, befreien wolle. Die Wegführung Israels ins Exil und dessen grofse Leiden hatten die Folge, dafs die Heiden daraus den Schlufs machten, dafs sein Gott nicht der Erhabene und Herrliche sei, als welchen man ihn rühmte, indem er dasjenige nicht halten könne, oder nicht halten wolle, was er versprochen

---

(26) Hiermit übereinstimmend, giebt Venema als den Inhalt von Ezech. 36, 16—38 : „causam et rationem pandit cum excidii et exitii in corruptione populi quaerendam, tum liberationis et instaurationis, unice a nominis dei sanctificatione repetendum“.

habe; dafs er also ihren Götzen völlig gleich sei. Wenn die Voraussetzung, dafs Jehova für immer sein Volk verstofsen habe, richtig war, so war der Schlufs der Heiden unangreifbar. Dafs dieser Schlufs aber ein falscher sei, trat deutlich hervor, wenn Jehova, welchen die Heiden, die dessen Thaten erfahren hatten, als den Gott Israels kennen gelernt, sein Volk aus der Gefangenschaft befreite und in das Land der Väter zurückführte. Dadurch nun, dafs Jehova sein unter die Heiden verstofsenes Volk wieder sammelte, aus der Gefangenschaft befreite und ihm seine alten Wohnsitze wiedergab, zeigte er sich als der Mächtige und Herrliche, und verschaffte seinem Namen Ehre und Ansehen. Es mufste daher diese Befreiung die Heiden von der Irrthümlichkeit ihrer Ansicht über Jehovas Herrlichkeit und Macht überzeugen, auf dieselben einen tiefen Eindruck machen und sie zu dem Gedanken führen, dafs Jehova weit erhabener und herrlicher sei, als ihre Götzen. An die Treue und Wahrhaftigkeit Jehovas in Bezug auf die den Heiden unbekannten Verheifsungen ist hier nicht zu denken. Da aber das Bundesvolk sein Schicksal, das Exil, die Zerstreuung unter den Heiden, und seine Leiden und Drangsale, durch seinen Abfall von Jehova und seine grofsen Sünden selbst herbeigeführt hatte, so trug dasselbe eigentlich die Schuld der Lästerungen Jehovas bei den Heiden. Israels trauriges Schicksal war die nothwendige und natürliche Folge seiner Handlungen. Es mufsten daher diese Lästerungen Israel zur tiefen Demüthigung gereichen. Es war also eigentlich Israel, welches durch sein trauriges Schicksal die Ursache war, warum die Heiden seinen heiligen und hehren Gott, der es wegen seiner grofsen Vergehen strafen mufste, lästerten und ihn für ohnmächtig und nichtig hielten. — Die Heiligkeit des Namens Jehovas bezeichnet seine unvergleichliche Herrlichkeit, vgl. Ps. 22, 4; Apoc. 4, 8. Die Entweihung Jehovas unter den Heiden bezeichnet hier wenigstens hauptsächlich Israels Exil und Leiden, indem diese

die Heiden zu falschen Vorstellungen über Jehova führten. Es lag also die Entheiligung des Namens Gottes nicht in den Thaten, sondern in dem traurigen Schicksale Israels. Daher legt der Prophet Israel das, was durch sein mit der Idee des Bundesvolkes streitendes Schicksal veranlafst worden, als Handlung bei. Dafs die Lästerungen der Heiden nur insofern in Betracht kommen, als sie in der Sache selbst begründet waren, bestätigt sich auch aus der Vergleichung der Stellen des Pentateuchs, welche der Prophet vor Augen hat, 2 Mos. 32; 4 Mos. 14 und 5 Mos. 9.

Dafs der Grund, warum nicht יְהוָֹה sondern יֱהוִֹה (אֱלֹהִים) punktirt worden, in dem vorhergehenden אֲדֹנָי liegt, ist schon oben bemerkt worden. Dafs בֵּית יִשְׂרָאֵל *Haus Israels*, so viel ist als Kinder, Nachkommen Israels, wie בֵּית דָּוִד *Haus Davids*, s. v. a. Nachkommen Davids (1 Sam. 20, 16; 1 Kön. 12, 16; 13, 2), ist bekannt. Das Piel חִלֵּל (von dem in Kal ungebräuchlichen חָלַל *durchbohren*, arab. خَلَّ Conj. I. V. dasselb.), bezeichnet eigentl. *verwunden*, *zerreifsen*, dann *entweihen*, *profaniren*, z. B. den Priester, das Heiligthum (3 Mos. 19, 8; 21, 9 ff.; Mal. 2, 11), den Namen Gottes (2 Mos. 19, 22; Mal. 1, 12).

V. 23 : וְקִדַּשְׁתִּי אֶת־שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְחֻלָּל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בְּתוֹכָם וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִֹה בְּהִקָּדְשִׁי בָכֶם לְעֵינֵיכֶם : *Dafs ich heilige meinen grofsen Namen, der unter den Heiden entweiht ist, den ihr in ihrer Mitte entweihet, damit die Heiden erkennen, dafs ich Jehova bin, ist der Ausspruch des Herrn Jehova, indem ich vor euren Augen mich an euch heilige!*

Jehova will durch das, was er für das unter den Heiden zerstreute Israel thut, nämlich durch die Zurückführung aus der Verbannung in das gesegnete Canaan und durch Sündenvergebung und Läuterung (V. 24. 25) seinen Namen in den Augen der Heiden verherrlichen und sich als grofs und mächtig beweisen. Die Heiden sollen da-

durch zur Erkenntnifs kommen, dafs Jehova nicht schwach und ohnmächtig sei, und dafs er sein Volk, welches er wegen seiner schweren Vergehen unter dieselben zerstreut hatte, aus Noth und Elend befreien könne. In der Befreiung Israels lag eine Verherrlichung Jehovas in den Augen der Heiden, wie in seiner Gefangenschaft die Veranlassung zur Lästerung desselben. Das Piel קִדֵּשׁ, welches in Kal *rein, unbefleckt,* dann *heilig, geweiht sein* bedeutet, bezeichnet eigentl. *reinigen,* wie das arab. قَدَّسَ, dann *weihen, heiligen,* z. B. das Volk (2 Mos. 19, 10. 14; 3 Mos. 20, 8; 21, 8; Jos. 7, 13), in Hithp. *sich reinigen, sich heiligen* durch Abwaschungen, Lustrationen (2 Mos. 19, 22; 2 Sam. 11, 4; 2 Chron. 5, 11; 29, 15). Den Namen reinigen, z. B. von Lästerung, Spott, ist dann so viel als ihn verherrlichen. — Das dem Namen beigefügte *grofs* giebt den Grund an, warum Gott für die gebührende Ehre seines Namens sorgt. Der Alex., der Syrer, der Chald. und Hieron. haben nicht לְעֵינֵיכֶם *vor euren Augen,* sondern (wie viele Codd. bei Kennic. und de Rossi und einige Ausgaben) לְעֵינֵיהֶם *vor ihren Augen,* d. i. *vor ihnen* gelesen, denn der Gr. hat *κατ' ὀφθαλμοὺς αὐτῶν,* der Syr. ܠܥܝ̈ܢܝܗܘܢ, der Chald. לְעֵינֵיהוֹן *vor ihren Augen, vor ihnen,* Hieron. : *coram eis.* Aus dieser Lesart in einigen kritischen Auctoritäten folgt aber keineswegs, dafs לְעֵינֵיהֶם die ursprüngliche sei. Die Abschreiber und Uebersetzer urtheilten wohl nach dem ersten Anschein. Ist es sicher, dafs der Vorwurf der Heiden auf dem Schicksal Israels beruhte und dieses auch Israel kleinmüthig machte und seine Hoffnung auf Befreiung schwächte, so ist einleuchtend, dafs Jehova gegen Israel nicht weniger seine Ehre retten wollte, wie gegen die Heiden. Die Beziehung auf beide wird gerade so wie hier verbunden Kap. 20, 42 : „und ich werde geheiligt an euch vor den Augen der Heiden, und *ihr* erkennt, dafs ich Jehova bin, wenn ich euch bringe in das

Land Israel, in das Land, über das ich meine Hand aufgehoben zu geben euren Vätern", vgl. V. 44 : „und ihr erkennt, dafs ich Jehova bin, wenn ich mit euch thue wegen meines Namens". In der Verheifsung, dafs Jehova sich vor den Augen Israels verherrlichen werde, lag eine Stärkung und Belebung des Glaubens an die Befreiung und Errettung. Es halten daher auch Hengstenb., Umbr., Hävern. die Texteslesart für richtig, und man kann daher mit Hitz. nicht sagen, dafs die Lesart לְעֵינֵיכֶם einen im Zusammenhang der Stelle ganz gleichgültigen Sinn gebe und lästig sei. Uebrigens läfst sich nicht läugnen, dafs die Lesart לְעֵינֵיהֶם zu Ezech. 20, 41; 28, 25; 38, 16 pafst und einen guten Sinn giebt.

V. 24. 25 : וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם מִן־הַגּוֹיִם וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל־
הָאֲרָצוֹת וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל־אַדְמַתְכֶם : וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים
וּטְהַרְתֶּם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל־גִּלּוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם : *Und ich nehme euch aus den Heiden und sammele euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land, — und ich sprenge auf euch reines Wasser, dafs ihr rein werdet von all euren Unreinigkeiten (Flecken), und von all euren Götzenbildern* (eigentl. : *Klötzen*) *reinige ich euch.*

Jehova will zu seiner Verherrlichung und zum Heile des Volkes demselben die Sünden, welche die Ursache seiner Verbannung geworden waren, verzeihen, ihm den Geist der Bufse einflöfsen, es mit Abscheu gegen seine grofsen Vergehen, insbesondere gegen den Götzendienst erfüllen, und es so dahin bringen, dafs er es aus dem Exile nach dem Vaterlande zurückführen könne. Durch die Leiden des Exils, welches Gott über sein sündiges Volk zur Strafe und Besserung verhängte, durch einige fromme gottergebene Männer, insbesondere durch die Propheten, wie Daniel, Ezechiel u. a., und durch Gottes gnädigen Schutz, kamen die Exulanten zum Bewufstsein, dafs die Hauptursache ihres Unglücks ihre grofsen Vergehen und ihr Götzendienst sei. Vornehmlich mufste die

Erkenntnifs, dafs der Götzendienst statt Heil und Glück ihnen Unheil und Unglück bringe, dazu dienen, dafs sie sich von demselben mit Abscheu wegwandten, und Jehova, der ihren Vorfahren Heil und Segen gebracht hatte, wieder treu verehrten. Die Leiden des Exils und die Gnaden, welche dem Bundesvolke im Exile zu Theil wurden, waren hauptsächlich die Mittel, welche Gott zur Bekehrung und Verbesserung anwandte. Der Prophet bezeichnet dieses als eine Reinigung durch das Reinigungswasser und als eine Abwaschung von Schmutz und Unreinigkeit. Es wird hier angespielt auf die mosaischen Reinigungen (4 Mos. 8) und nach dem Chald., Jarchi, Rosenm., Hengst. namentlich auf das Reinigungswasser mit der Asche der rothen Kuh, welches das Gegenmittel zunächst gegen die gröfste aller Verunreinigungen, die durch Leichname, dann überhaupt gegen alle Verunreinigung war. Davon heifst es 4 Mos. 19, 17—19: „Und man nimmt für den Unreinen von der Asche des verbrannten Sündopfers und thut darauf lebendiges Wasser in ein Gefäfs, und man nimmt Ysop, und es taucht ihn in das Wasser ein reiner Mann, und besprengt das Zelt und alle Geräthe, und die Seelen, welche dort sind; und es sprengt der Reine auf den Unreinen und entsündigt ihn", vgl. Ps. 51, 9. Der Prophet gebraucht hier als Bild, was im Gesetze Symbol war. Dafs die mosaischen Reinigungen nur symbolische Bedeutungen hatten und die Entsündigung bildlich darstellen sollten und nicht in einem polizeilichen Zwecke ihren Grund haben, wie Michaelis behauptet (Mos. R. Th. IV, §. 207 ff.), kann um so weniger bezweifelt werden, weil das Gesetz einen symbolischen Charakter hat und das Bewufstsein der Sünde und Heiligkeit und der daraus hervorgehenden Nothwendigkeit der Stellvertretung und Entsündigung erwecken sollte. Hätte Moses mit seinen Reinigungsgesetzen blofs einen polizeilichen Zweck gehabt, so begreift man nicht, warum er in

Betreff der Pest und anderer ansteckender Krankheiten nichts verordnet.

Für die symbolische Bedeutung der Reinigungen spricht auch, dafs an dem Unreinen ganz dasselbe gethan wurde, wie an dem Sünder, indem die Opfer, die für ihn dargebracht wurden, *Sündopfer* חַטָּאת sind, und der Priester ihn versöhnt vor Jehova (3 Mos. 15, 15); ferner spricht dafür, dafs durchgängig die äufseren Unreinigkeiten den geistlichen, die Mittel der äufseren Reinigung denen der innerlichen von Sünde gleichgestellt werden, wie z. B. 4 Mos. 19, 20 : „ein Mann, der sich verunreinigt, und sich *entsündigt*, die Seele wird *ausgerottet* aus der Gemeinde; denn das Heiligthum Jehovas hat er verunreinigt". War aber das Besprengen des Unreinen mit dem Reinigungswasser eine symbolische Handlung, welche bildlich die Entsündigung zum Bewufstsein brachte und darstellte, so müssen wir an unserer Stelle das Besprengen mit reinem Wasser und die Reinigung von der Unreinigkeit von der Entsündigung und dem Wegschaffen des Götzendienstes erklären. In Bezug auf die Verunreinigung durch Leichen bemerkt Deyling, Obss. III, p. 70 richtig : „inde iudicare licet, quanta irregenitorum et peccatorum sit foeditas coram deo". Die leiblich Todten sind das passendste Symbol der *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις*, Eph. 2, 1. 5; Col. 2, 13. Hebr. 9, 14 werden die Sünden als *νεκρὰ ἔργα* bezeichnet. Haben die mosaischen Reinigungen eine Beziehung auf das Geistige, so verkündet Ezechiel hier die vollkommene Verwirklichung des im Gesetze schon Verheifsenen. — Da dasjenige, was Ezechiel V. 24 und 25 verheifst, bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exile und der Wiederansiedelung in Palästina nicht seine volle Erfüllung erhalten hat, so können wir seine Verheifsung, da sie allgemein und ohne Zeitbeschränkung ist, auch auf die messianische Zeit beziehen, in welcher Israel sich bekehren und entsündigt werden soll. Es ist daher zulässig, wenn Hier.,

August. u. A. hier auch eine Verheifsung der Reinigung durch das Wasser der Taufe finden, welche alle Makel der Seele abwäscht. Nach Theodoret bezeichnet das reine Wasser das Wasser der Wiedergeburt, wodurch wir bei der Taufe Nachlassung der Sünden erlangen. Auf diese Stelle gründen die Rabbinen die Lehre von der Versöhnung der Sünden des Volkes durch den Messias (vgl. de Wette, bibl. Dogm., §. 201). An diese Idee schlofs sich zur Zeit Christi der Lustrationsritus, das *βάπτισμα τῆς μετανοίας* Johannes des Täufers. In der heil. Messe am ersten Tage in der vierten Fastenwoche werden auch die V. 23—28 auf die Heiligung in der messianischen Zeit bezogen. Dafs die messianische Zeit nicht auszuschliefsen ist, geht auch daraus hervor, dafs hier von einer Sammlung ganz Israels aus allen Ländern, wo es zerstreut ist und an anderen messianischen Stellen der Eintritt Israels in das neue Gottesreich als eine Rückkehr nach Canaan geschildert wird. Ein Canaan, ein Land Jehovas, soll aber in der messianischen Zeit die ganze Erde werden.

טֻמְאָה (von טָמֵא *unrein, schmutzig sein*), wird, da die Sünden als Flecken und Schmutz bezeichnet werden, von der *Unreinigkeit* durch Götzendienst (Esr. 6, 21), Sündhaftigkeit (Ezech. 39, 24), Hurerei (Ezech. 24, 13), Ehebruch (4 Mos. 5, 19), ferner von der Menstruation (3 Mos. 5, 3) gebraucht. — גִּלּוּל (von גָּלַל *wälzen*), bezeichnet eig. wohl *Klotz* oder *Steinmal*, da im Talm. גָּלָל *Stein* bedeutet, dann concret *Götzenbild, abgöttisches Symbol* (3 Mos. 26, 20; 5 Mos. 29, 16, oft bei Ezech. 6, 4. 5. 9. 13; 14, 3; 20, 17 u. a.).

V. 26—28 : וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת־לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר : וְאֶת־רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר־בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם : וִישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לַאֲבֹתֵיכֶם וִהְיִיתֶם לִי לְעָם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים : *Und ich gebe euch ein neues Herz*

und einen neuen Geist gebe ich in euer Inneres, und entferne das Herz von Stein und gebe euch ein Herz von Fleisch; und meinen Geist gebe ich in euer Inneres und mache, daſs ihr in meinen Geboten wandelt und meine Gerechtsame (Rechte) bewahrt und übt; und dann (da) wohnt ihr im Lande, das ich euren Vätern gab und werdet mir ein Volk und ich werde euch Gott!

Nachdem Gott sein Volk aus der Gefangenschaft befreit, vom Götzendienst und von Sünden gereinigt (V. 23. 24), will er ihm ein neues, lenksames und für das Gute williges Herz geben, dessen Unempfindlichkeit, Hartnäckigkeit und Starrsinn entfernen und es dadurch geneigt machen, seine Gebote treu zu erfüllen; wovon die Folge die Wiedererlangung und der ruhige Besitz des Landes der Väter und die treue Verehrung des einen wahren Gottes und dessen Schutz sein würden. Das neue Herz und der neue Geist bezeichnen eine gute, Gott wohlgefällige Gesinnung und Willensrichtung, womit der Mensch die göttlichen Gebote erfüllt und das Gesetzwidrige und Gott Miſsfällige verabscheut. Die Art zu denken, zu wollen und zu handeln sollen durch göttliche Gnade und Hülfe eine bessere und heilbringende sein. Nach Theodoret ist hier nicht von einem Zwange, sondern von einer Ueberzeugung und der Neigung zum Besseren die Rede. Das *steinerne* Herz bezeichnet ein unempfindliches und widerspenstiges, auf welches die göttlichen Lehren, Ermahnungen und Drohungen keinen segensreichen Einfluſs haben, dagegen ein Herz von Fleisch ein empfängliches und williges, welches die göttlichen Lehren und Ermahnungen bereitwillig aufnimmt und treu erfüllt. Da V. 27 Jehova den Geist, den er in das Innere geben will, *seinen* Geist nennt, so meint Theodoret, daſs Ezechiel hier von der Sendung des Geistes am Pfingstfeste rede, welche den Aposteln und gläubigen Heiden zu Theil geworden sei. Allein für diese Erklärung liegt im Zusammenhange kein genügender Grund vor, da die bessere, Gott wohlge-

fällige Gesinnung auch sein Geist genannt werden konnte, weil die Bekehrung und Besserung hauptsächlich ein Werk Gottes war. — Die Worte : „ihr werdet mir ein Volk und ich werde euch Gott“, verheifsen die zukünftige Verehrung des einen wahren Gottes. In Zukunft soll der nichtige und thörichte Götzendienst aufhören, und Jehova als der eine wahre Gott wieder vom Bundesvolke anerkannt und verehrt werden, weshalb auch Gott sich demselben als der eine Wahre durch Wohlthaten und Gaben bewähren will. Vgl. Ezech. 11, 19, wo sich V. 26; 11, 20, wo sich V. 27 findet.

V. 29—32 : וְהוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וְקָרָאתִי אֶל־הַדָּגָן וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ וְלֹא־אֶתֵּן עֲלֵיכֶם רָעָב׃ וְהִרְבֵּיתִי אֶת־פְּרִי הָעֵץ וּתְנוּבַת הַשָּׂדֶה לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא תִקְחוּ עוֹד חֶרְפַּת רָעָב בַּגּוֹיִם׃ וּזְכַרְתֶּם אֶת־דַּרְכֵיכֶם הָרָעִים וּמַעַלְלֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא־טוֹבִים וּנְקֹטֹתֶם בִּפְנֵיכֶם עַל עֲוֹנֹתֵיכֶם וְעַל תּוֹעֲבוֹתֵיכֶם׃ לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי־עֹשֶׂה נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִה יִוָּדַע לָכֶם בּוֹשׁוּ וְהִכָּלְמוּ מִדַּרְכֵיכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל׃ *Und ich errette euch aus all euren Unreinigkeiten* (Ewald : *Flecken*) *und rufe das Getreide herbei und mehre es, und lege* (Hengst. : *verhänge*) *euch keinen Hunger auf, — und ich mehre die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes, damit ihr nicht ferner unter den Heiden die Schmach des Hungers* (Ew. : *den Hohn des Hungers*) *empfangt* (vgl. Ezech. 34, 27. 29) — *und ihr gedenket dann an eure bösen Wege und an eure Handlungen, die nicht gut, und ekelt euch vor euch selbst wegen eurer Schulden (Sünden) und wegen eurer Gräuel : — nicht euretwegen thue ich's, ist der Ausspruch des Herrn Jehova, merket euch's (das sei euch kund), erröthet und schämt euch vor euren Wegen, Haus Israel.*

Das bekehrte, entsündigte und gebesserte Israel soll nach der Rückkehr im Lande der Väter sich des früheren Segens wieder zu erfreuen haben und nicht mehr Hunger und Schmach unter fremden Völkern leiden; es wird dann auch seine früheren schweren Vergehen und namentlich den Götzendienst als verderblich und Gott mifsfällig ein-

sehen und mit Abscheu und Scham vor demselben erfüllt werden. Was der Prophet hier verheifst, hat nach der Rückkehr aus dem Exile nicht seine volle Erfüllung gehabt. Das zurückgekehrte Volk blieb zwar im Grofsen und Ganzen der Verehrung des einen wahren Gottes treu und baute auch das Land wieder an, allein ein nicht geringer Theil machte sich bald wieder mancher Gesetzwidrigkeiten schuldig, wurde lau und nachlässig im Dienste des Herrn, und hatte mit vielen inneren und äufseren Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Die Weissagungen des Malachi, die Bücher Esra und Nehemia und die der Makkabäer liefern hierfür den deutlichen Beweis. Da, wie oben bemerkt wurde, unsere Verheifsung allgemein gehalten ist und nichts zu einer ausschliefslichen Beziehung auf die Zeiten nach dem Exile nöthigt, so können wir dieselbe auch auf die messianischen Zeiten beziehen, wo dem neuen Israel nicht blofs Ueberflufs an irdischen Gütern zu Theil wurde, sondern wo es sich auch höherer geistiger Güter zu erfreuen hatte und reichliche geistige Nahrung durch die Lehre Christi und seine Gnadenmittel erhielt. Auf diese Zeiten bezieht auch Hieron. unsere Stelle. Die טֻמְאוֹת der Söhne Israels sind daher nicht auf diejenigen Unreinigkeiten, welche der Hohepriester in der alten Theokratie sühnte, zu beschränken.

Ezech. 37, 22—28.

Diese messianische Stelle, wie das Uebrige des Kap. 37, gehört noch zu dem grofsen Ganzen der Offenbarungen, welche dem Propheten in der Nacht vor der Ankunft des Boten mit der Nachricht von Jerusalems Zerstörung zu Theil wurden (Ezech. 33, 22), und den Hauptzweck haben, der Verzagtheit und Verzweiflung des schwer gedrückten und leidenden Volkes entgegen zu wirken. Das Kap. 37, welches ein doppeltes, jedoch eng zusammengehörendes

Wort Gottes enthält, besteht aus zwei Theilen, in deren erstem V. 1—14 die Wiederherstellung und Rückkehr des *Bundesvolkes*, in deren zweitem die Herstellung Israels als *Brudervolk* angekündigt wird. — Nach dem ersten Theile V. 1—14 wird Ezechiel im Geiste, d. i. in einem ekstatischen Zustande in ein Thal voller zerstreuter trockener Todtengebeine geführt, welche Jehova wieder mit Sehnen, Fleisch und Haut bekleidet, und zu einem saftigen Körper umschafft, welchen ein von den vier Weltgegenden kommender Geist belebt und mit neuer höherer Erkenntnifs und Kraft ausrüstet. Diese mit Fleisch bekleideten Gebeine, welche nach V. 11 das ganze Haus Israel, d. i. Juda und Israel sind, sollen aus den Gräbern hervorgehen und in das Land Israel (Canaan) gebracht werden (V. 12. 13) und erkennen, dafs Jehova dieses verkündigt und gethan habe. Nach dieser Verkündigung erhält Ezechiel den göttlichen Auftrag, zwei Hölzer (Stäbe) zu nehmen, auf das eine : „für Juda und die ihm verbündeten Söhne Israels", und auf das zweite : „für Joseph, das Holz (Stab, Ew. : Baum) Ephraims und das ganze ihm verbündete Haus Israel" zu schreiben, dann beide Hölzer zusammenzufügen, so dafs sie ein Holz in seiner Hand werden und zu verkündigen, dafs Jehova das unter den Heiden zerstreute Israel sammeln und nach Canaan zurückführen, es zu einem Volke machen, ihm einen einzigen König als Herrscher geben wolle, so dafs nicht mehr zwei Völker und zwei getrennte Reiche sein sollen (V. 16—22). Das vereinigte Volk soll vom Götzendienste und von den Sünden, die es verunreinigt, befreit, errettet und gereinigt, also ein neugeborenes geläutertes Volk Gottes werden und mit ihm ewig verbunden sein. Gottes Diener David soll dessen König und einziger Hirte sein, und das Volk soll nach Gottes Gesetzen leben und diese erfüllen. Das dem Jakob gegebene und von den Vätern bewohnte Land sollen die Zurückgekehrten auf ewig bewohnen, und David, Gottes Diener, soll auf ewig ihr Fürst sein. Gott will mit ihnen einen Bund

des Friedens schliefsen, der ewig dauert, sie erhalten und vermehren und sein Heiligthum auf ewig unter ihnen aufschlagen, unter ihnen wohnen, er will ihr Gott sein und sie sollen sein Volk sein, so dafs die Heiden erkennen, dafs Jehova Israel heiligt, da sein Heiligthum auf ewig unter ihnen sei.

Was zunächst V. 1—10 betrifft, so sind die Ausleger darüber uneinig, ob hier der Glaube an die Auferstehung der Todten gelehrt oder doch vorausgesetzt werde, oder ob hier von Gottes Schöpferkraft die Rede sei, die selbst Todtengebeine erwecken *könne*. So enthält nach Hävernick, dem Oehler, V. T. sententia de rebus post mortem fut. S. 45 beistimmt, V. 1—10 nur einen locus communis, welcher sagen will, dafs Gott eine schöpferische Kraft besitze, welche selbst Todtengebeine wieder erwecken könne. Um diese Auffassung zu stützen, wird geläugnet, dafs V. 11—14 die Erklärung des Symbols von V. 1—10 enthalte. Hävernick führt aber selbst zu Kap. 17, S. 269 aus, dafs bei Ezechiel eben so wie bei Daniel erst das Symbol und dann die Erklärung gegeben werde. Dagegen spricht aber entschieden V. 11, indem hier die Erklärung gegeben wird, dafs V. 1—10 von *bestimmten* Gebeinen die Rede ist und wo als diese Gebeine das ganze Haus Israel erklärt werden. Aus dem Umstande, dafs Ezechiel von der Auferstehung das Bild entlehnt, geht deutlich hervor, dafs diese nicht blofs bekannt war, sondern auch vom Volk fest geglaubt wurde. Pareau bemerkt daher comment. de immort. p. 109 richtig : „observandum est insuper eorum (des Jesaia und Ezechiel) sermones ad usus publicos fuisse destinatos, ex quo consequitur hanc resurrectionis doctrinam ea aetate vulgo ita notam fuisse, ut facilis, perspicua et quodammodo popularis imago inde posset desumi". Deutlich wird auch die Lehre von der Auferstehung Jes. 25, 8; 26, 19 (auf welche Stellen sich Ezechiel zu beziehen scheint, vgl. Küper, Jeremias, S. 96), vornehmlich aber Dan. 12, 2 ausgesprochen. Wäre die Lehre oder die Idee von der Auferstehung nicht im Volke

vorhanden gewesen, so hätte der Prophet von derselben nicht das Bild entlehnen können. Die Idee, welche durch das Bild ausgedrückt wird, findet ihre vollständige Realisirung erst mit dem Eintritte der Sache. Hitzig meint, dafs hier die leibliche Auferstehung nicht etwa, wie manche ältere Ausleger annehmen, der Todten überhaupt, sondern der Getödteten Israels verkündet werde. Dagegen spricht aber V. 11, wonach die Gebeine das ganze Haus Israels (also nicht blofs ein einzelner Theil desselben) sind (vgl. das עַמִּי *mein Volk*, V. 12. 13), welches sagt: „siehe, vertrocknet sind unsere Gebeine und umgekommen unsere Hoffnung, wir sind ausgerottet". Das „welche sagen" oder „sie sagen", führt auf solche, die des Lebens im gewöhnlichen Sinne noch theilhaftig sind, und das Vertrocknetsein der Gebeine wird erklärt durch die Hoffnungslosigkeit des Zustandes. Israel mufste auch ohne Offenbarung auf die Idee der Auferstehung durch seine Lehre von Gott, dem allmächtigen Urheber der Dinge, und dem Menschen, als seinem Ebenbilde kommen. Vgl. 5 Mos. 32, 39; Job 19, 27; Ps. 16, 10. 11; Ezech. 3, 1—15. — Die Meinung des Grotius, dafs Ezechiel hier blofs von einer mors civilis und vita civilis rede, ist schon deswegen unzulässig, weil dann der Kern und Mittelpunkt des Schmerzes bei dem Texte ganz aufser Acht gelassen wäre. „Dafs Israel nicht mehr Volk Gottes, darüber trauerten diejenigen, welche überall allein das Object prophetischer Tröstungen sind, nur deshalb, weil sie darin den thatsächlichen Beweis erblickten, dafs Israel nicht mehr Bundesvolk, dafs Gott nicht mehr in seiner Mitte sei" (Hengstenb.). — Dafs Ezechiel hier den Glauben an die Auferstehung der Todten ausspreche, ist auch die Meinung der Kirchenväter Justinus, martyr. apoc. II, Irenäus, lib. V, c. 15 und 34, Tertullian lib. de resurrectione carnis c. 29 und 30, Cyrillus, Hier. catech. 18; des Verfassers der Quaest. 45 ad orthodoxos, Augustinus de genesi ad litt. lib. X, c. 5, Basilius in Psalm. 34, 21,

Ambrosius, de fide resurrect. lib. II, Cyprian lib. III ad Quirin. c. 59, Theodoret z. d. St. Hieron. nennt diese Weissagung eine visio famosa und omnium ecclesiarum lectione celebrata.

In der Erklärung des Gesichtes (V. 12—14) unterscheidet Ezechiel in Beziehung auf die Wiederherstellung des Volkes ein doppeltes Moment. Es ist 1) die Zurückführung nach Canaan und die Wiederherstellung des bürgerlichen Zustandes, symbolisirt durch die Oeffnung der Gräber, das Zusammenkommen der dürren Gebeine, und ihre Bekleidung mit Fleisch, Sehnen und Haut, so dafs die früheren Gebeine zwar Leiber sind, in denen aber kein höherer Lebensgeist ist. 2) Die Belebung dieser Leichname durch den Geist Gottes, welcher jener frühere Act nur als Vorbereitung diente. Diese Belebung durch den רוּחַ bezeichnet nicht blofs das physische Leben, die Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper, sondern zugleich auch die Erneuerung desselben durch den heil. Geist, die geistige Wiedergeburt. Der Geist, womit Gott die trockenen Gebeine belebte, gab den Belebten das höhere geistige Leben. Der alte Lebensgeist war nur ein niederer, der von Jehova von Neuem gegebene ein höherer, ihm wohlgefälligerer. Die wahre Gemeinde soll aus dem Grabe, dem Exile, worin sie auf ewig todt zu liegen schien, mit höherer Gewalt wieder erstehen und als das Volk Jehovas (33, 31) nach dem heil. Lande zurückkehren, um dort mit neuer reinerer Erkenntnifs Jehovas neu zu leben, wenn nämlich der göttliche Geist in sie gekommen sein werde, von dem zuvor 36, 25—28 so deutlich und bestimmt weiter die Rede gewesen ist. Von dem höheren Lebensgeiste ist die Rede, wenn der Heiland seine Jünger anhaucht zum Zeichen der Ertheilung des heil. Geistes beim Pfingstfeste *ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας* (Apstgsch. 2, 2), mit Anspielung auf unsere Stelle, welche im wesentlichen Zusammenhange mit dieser Begebenheit steht, vgl. auch Joh. 3, 8. Das

Nacheinander der äufseren Herstellung und Belebung durch den Geist gehört nur zur Form der Anschauung, in der auf diese Weise das Rangverhältnifs abgebildet wird, wie dies aus V. 14 hervorgeht, wo die Ordnung umgekehrt wird. Diese Bedeutung des Lebens läfst uns die Bedeutung des Todes erkennen. Die Wegführung des Volkes ins Exil, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, ist nicht der Tod, sondern nur das Zeichen des Todes, das Uebergehen eines Leichnams in Verwesung. Der Leichnam war schon vorher vorhanden. Das wahre Lebensprincip Israels, als Volk Gottes, war der Geist Gottes. Im Einzelnen war zwar dieser Geist noch vorhanden, aber der Prophet fafst hier nicht die Individuen, sondern die gesammte Gemeinde Jehovas ins Auge. Dem Propheten und den mit ihm Trauernden trat hier der geistige Tod entgegen, und wie der Uebergang von ihm zum Leben, wie die geistige Wiedergeburt des Volkes aufser den Grenzen menschlicher Wahrscheinlichkeit lag, weil menschliche Mittel dazu so gar nichts vermochten, weil es unmöglich ist, dafs ein steinernes Herz sich durch eigene Kraft in ein fleischernes verwandele, darauf weiset die Frage Jehovas V. 3 : „du Menschensohn, werden diese Gebeine wieder aufleben", mit der Antwort des Propheten : „o Jehova, du weifst es", hin. Ehe Gott durch den Propheten das Leben verheifst, mufs dieser erklären, dafs er aus sich selbst nichts von diesem Leben weifs, dafs es über der natürlichen Ordnung der Dinge liege. Das Gesagte läfst darüber keinen Zweifel, dafs der ganze Abschnitt 37, 22—28 messianisch ist, da nur in Christo und der durch ihn vermittelten Ertheilung des Geistes die volle Erfüllung der in ihm enthaltenen Verheifsung zu suchen und diese Erfüllung eine noch immer fortgehende ist, und überall da hervortritt, wo in seiner Gemeinde Leben aus dem Tode hervorgeht, bis zur endlichen Vollendung, wo der Tod ganz verschlungen wird durch den Sieg.

Bei der Erklärung des zweiten Theils (V. 15—28), welcher mit einer symbolischen Handlung beginnt, sind die Ausleger darüber verschiedener Meinung, ob dieselbe bloſs innerlich, oder auch äuſserlich vorgenommen sei. Sehen wir auf andere analoge Handlungen bei unserem Propheten, so scheint ein innerer Vorgang den Vorzug zu verdienen (27). Die Form der symbolischen Handlung mit den zwei Hölzern (Stäben) ist aus 4 Mos. 17, 17. 18 hervorgegangen. Die Juda verbündeten Söhne Israels bezeichnen diejenigen Theile Israels, die sich an Juda anschlossen, nämlich einen Theil von Benjamin, Levi, Simeon und die Frommen, die zu verschiedenen Zeiten aus dem Reiche der 10 Stämme in das Reich Juda übergingen, das Holz (oder Stab) Ephraims und das ganze ihm verbündete Haus Israel den Stamm Ephraim und die übrigen mit diesem herrschenden Stamme zu einem Reiche verbundenen Stämme. Die beiden Hölzer, welche der Jehova repräsentirende Prophet zusammendrückt, symbolisiren die in Zukunft durch Gottes Gnade zu bewirkende Einigung der in der Vergangenheit durch des Volkes Sünden getrennten Reiche Juda und Israel. In der von dem Symbol (V. 21—28) gegebenen Erklärung ist aber nicht bloſs von einer Vereinigung die Rede, sondern es werden darin auch die sie begleitenden Umstände und die segensreichen Folgen derselben angegeben, und es wird auf den groſsen

---

(27) Hitzig findet V. 1—14 nicht eine Vision, die im ekstatischen Zustande geschaut worden ist, sondern einen prophetischen, im Geiste des Dichters empfangenen Gedanken, welcher die Gestalt einer geschichtlichen Thatsache annimmt. Die Phantasie soll eine Anschauung von dem Hergange im Einzelnen gewinnen und sich Alles so lebhaft vorstellen, als wäre es mit körperlichen Augen gesehen worden. Es soll daher dieses Redestück ein Erzeugniſs poetischer Intuition sein, welche zur Verzückung des „Sehers“ die nächste Verwandtschaft habe. Daſs diese Ansicht unzulässig ist, erhellt aus V. 1, wonach es die Hand Jehovas ist, welcher den Propheten im Geiste (בְּרוּחַ) von seinem Wohnorte in ein fernes Thal voll Todtengebeine führt.

König hingewiesen, welcher der Vermittler der Einheit und der Spender des Segens für beide sein soll. Da aber die Vereinigung Judas und Israels zu einem Brudervolke nur als Ausflufs und Theil einer Erneuerung des gesammten Zustandes in Betracht kommen kann, so erscheint die Vereinigung in diesem Zusammenhange erst in ihrer rechten Bedeutung.

V. 22. 23 : וְעָשִׂיתִי אוֹתָם לְגוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל
וּמֶלֶךְ אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם לְמֶלֶךְ וְלֹא יִהְיֶה־עוֹד לִשְׁנֵי גוֹיִם וְלֹא יֵחָצוּ
עוֹד לִשְׁתֵּי מַמְלָכוֹת עוֹד׃ וְלֹא יִטַּמְּאוּ עוֹד בְּגִלּוּלֵיהֶם וּבְשִׁקּוּצֵיהֶם
וּבְכֹל פִּשְׁעֵיהֶם וְהוֹשַׁעְתִּי אֹתָם מִכֹּל מוֹשְׁבֹתֵיהֶם אֲשֶׁר חָטְאוּ בָהֶם
וְטִהַרְתִּי אוֹתָם וְהָיוּ־לִי לְעָם וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים׃ *Und ich mache sie zu einem Volke im Lande, in Israels Bergen, und ein König wird ihnen Allen sein, und nicht werden sie ferner zwei Völker werden, und nicht sich ferner in zwei Reiche weiter theilen; und nicht werden sie ferner sich verunreinigen durch ihre Götzenbilder* (Hengst. : *Gräuel,* Ew. : *Klötze*, de Wett. : *Götzenbilder*) *und durch ihre Scheusale* (Ew., de Wett. : *Gräuel*) *und durch alle ihre Missethaten, und ich erlöse sie von allen ihren Wohnorten* (Ew. : *Fehltritten*, de Wett. : *von jeder Nachbarschaft*), *wo sie sündigten, und reinige sie, dafs sie mir ein Volk und ich ihnen Gott werde.*

Nach dieser Verheifsung soll in Zukunft Juda und Israel, die lange zwei getrennte Reiche gebildet hatten und sich feindlich waren, wieder *ein* Volk unter einem Könige bilden, der sein Volk, das vereinigte Juda und Israel, wie ein Hirt seine Heerde leitet, führt und schützt, und es soll der Götzendienst verabscheut und das vereinte Volk von Sünden gereinigt werden, den einen wahren Gott verehren und sich der Führung, des Schutzes und der Wohlthaten desselben zu erfreuen haben. Gott will durch seine Kraft das sündige Land, was es früher durch die Schuld des Volkes aus einem heiligen geworden war, wieder in ein heiliges verwandeln und die Spuren der Sünde

aus dem Herzen und dadurch aus der Umgebung vertilgen. Die Erlösung von den Wohnorten geschieht hiernach nicht räumlich, sondern geistig durch Austilgung der Spuren der Sünde. Die hier verkündigte Zeit hat bei der Rückkehr aus dem Exile nur einen schwachen Anfang genommen. Aus den 10 Stämmen, welche die assyrischen Könige Tiglathpilesar und Salmanasser in die Gefangenschaft abgeführt hatten, machten nur Wenige von der Erlaubnifs des Cyrus zur Rückkehr Gebrauch, und von den nach Babylon abgeführten Bewohnern des Reiches Juda blieb ein grofser Theil in den ihnen lieb gewordenen Wohnsitzen. Es mufs daher die volle Erfüllung dieser Verheifsung in die messianische Zeit, worin ganz Israel sich bekehren und in das neue Gottesreich eintreten soll, gesetzt werden. Dieses neue Gottesreich erstreckt sich aber nicht blofs über Canaan, sondern über die ganze Erde. Ist die ganze Erde ein heiliges Land, so kann Canaan als Substrat derselben und die Bekehrung des Bundesvolkes als eine Rückkehr nach dem Lande der Väter geschildert werden. Auf ähnliche Weise wird auch die Bekehrung der Heiden als eine Wanderung derselben nach Jerusalem (Jes. 2, 2 ff.; Mich. 4, 1 ff.) verkündigt. Man darf daher unsere Weissagung nicht blofs auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft nach Canaan beziehen. Die Bekehrung des ganzen Volkes als eine Rückkehr nach Canaan zu bezeichnen, lag um so näher, da es hauptsächlich die treuen Gottesverehrer waren, welche aus dem babylonischen Exile zurückkehrten.

Der Grund, warum Ezechiel die Zurückkehrenden nicht עָם, welches gewöhnlich von Israel gebraucht wird, sondern גּוֹי nennt, liegt wohl darin, dafs dieses eine geschaarte Masse, *Volksmenge*, *confluxus hominum*, von גָּוָה *sich schaaren*, *versammeln*, bedeutet und auf die Versammlung einer grofsen Menge hinweisen soll. Am häufigsten kommt übrigens גּוֹי von einem nichtisraelitischen Volke vor, vgl. 5 Mos. 28, 36. 49. 50; 32, 43; 1 Kön. 18, 10; Ps. 2, 1. —

Von den Bergen Israels ist die Rede, weil Canaan ein Gebirgsland ist (5 Mos. 11, 11; 2 Mos. 15, 17; 1 Kön. 20, 23; Ezech. 34, 13). — Das Kri und einige Codd. lesen יִהְיוּ statt יִהְיֶה, wobei wohl an יִשְׂרָאֵל zu denken ist. Das eine עוֹד, und zwar, da noch vorher עוֹד vor לִשְׁנֵי גוֹיִם steht, das erste, ist wohl zu streichen, da keiner der alten Uebersetzer das עוֹד zweimal ausdrückt. — Ueber גִּלּוּל siehe Ezech. 36, 25. — שִׁקּוּץ (von dem in Kal ungebräuchlichen שָׁקַץ *abscheulich, gräulich sein*, in Piel *verunreinigen, verabscheuen*) bezeichnet eigentl. *Gräuel*, *Abscheu* und wird vornehmlich von *Götzenbildern* gebraucht, vgl. 1 Kön. 11, 5; 2 Kön. 23, 13. 24; Dan. 9, 27. — Der Alexand. hat die Worte : וְהוֹשַׁעְתִּי אֹתָם מִכֹּל מוֹשְׁבֹתֵיהֶם (28), *καὶ ῥύσομαι αὐτοὺς ἀπὸ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν* wiedergegeben und wahrscheinlich מְשׁוּבֹתֵיהֶם *ihre Fehltritte*, *defectiones eorum* (Jer. 2, 19; 14, 7) gelesen. Dieser Meinung sind auch Dathe und Ewald, welcher die Texteslesart für unrichtig hält; de Rossi will aber פִּשְׁעֵיהֶם, welche Lesart er in einem seiner Codd. fand, gelesen wissen. Allein die receptirte Lesart giebt einen passenden Sinn, weshalb jene Veränderung nicht nöthig ist. Dathe bemerkt : „Quoniam recepta lectio commodam admittit interpretationem, atque etiam Syrus, Chaldaeus et Vulgatus eam exhibent, non putavi eam sollicitandam esse. Fortasse quoque e lectione *τῶν* LXX hebraice dicendum fuisset in sequentibus verbis non אֲשֶׁר חָטְאוּ בָהֶם, sed אֲשֶׁר חָטְאוּ בִי, *quibus contra me peccarunt*“.

V. 24 : וְעַבְדִּי דָוִד מֶלֶךְ עֲלֵיהֶן וְרוֹעֶה אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם וּבְמִשְׁפָּטַי יֵלֵכוּ וְחֻקֹּתַי יִשְׁמְרוּ וְעָשׂוּ אוֹתָם : *Und mein Diener*

---

(28) Zu welchen Rosenm. bemerkt : „i. e. eripiam eos de cunctis habitaculis, in quibus coluerunt idola, et addicti fuerunt rebus abominandis. Nam in exsilio non minus, ac in patria terra falsorum cultui dediti erant. Vel sumendae sunt per metonymiam *sedes* s. *habitationes* pro his, quae in iis sunt, luci videlicet ac montes, seu impia sacraria, in quibus falsis diis excitatae sunt arae, et nefaria instituta sacraria“.

David ist König über sie (Ew. : *beherrscht sie*) *und ein Hirt wird ihnen Allen sein, und in meinen Gerechtsamen (Rechten) werden sie wandeln, und meine Gesetze* (Hengst. : *Rechte*) *werden sie bewahren und thun.*

Wenn das Volk befreit ist, den Götzendienst entfernt hat und von Sünden gereinigt ist, so wird ein grofser König aus Davids Stamm über dasselbe herrschen und wie ein Hirt die neue Heerde führen und schützen und dadurch bewirken, dafs es die göttlichen Gesetze hochachtet und freudig erfüllt. Dafs dieser grofse König und Hirt, welcher auch Jer. 23, 5 Sprofs Davids, hier und Jer. 30, 9; 34, 23 David genannt wird, der aus Davids Geschlechte abstammende Messias sei, haben wir bereits oben dargethan, vgl. Luc. 1, 27. 28; Joh. 10, 8—10. Dieser zweite David wird nicht blofs als Nachkomme so genannt, sondern insbesondere auch deswegen, weil er, wie sein grofser Vorfahr, wieder über das ganze Volk herrschen, alle Feinde besiegen und sein Volk beglücken soll. Auch war der König David darin ein passendes Vorbild, dafs er, wie der Messias, viel zu leiden hatte und erst nach langen Kämpfen zum Siege gelangte. Beide sind aber darin unterschieden, dafs David seine Feinde mit Waffengewalt besiegte und sein Reich sich nur über die 12 Stämme Israels und einige Zeit über einige angrenzende Völker erstreckte und seine Herrschaft nur eine zeitlang (40 Jahre) dauerte, dagegen sein grofser Nachkomme mit seinen treuen Verehrern geistige Kämpfe führt und durch das heil. Evangelium und geistige Gaben und Güter nicht blofs das Bundesvolk, sondern alle Völker der Erde besiegt, das Reich bis zu den Grenzen der Erde ausbreitet und ewig herrscht. Bei aller Aehnlichkeit sind beide doch wieder sehr verschieden und David nur ein schwaches Vorbild seines grofsen Nachkommen. Dafs die volle Erfüllung dieser Verheifsung noch zu erwarten steht, ist bekannt. Dafs der hier verheifsene Diener Jehovas der Messias sei, erkennen auch die jüdischen Ausleger

an (29). Da Jehova den grofsen Nachkommen Davids *seinen* Diener nennt und Gesetze und Vorschriften, welche dessen Unterthanen erfüllen, als die seinigen bezeichnet (vgl. Ezech. 11, 20; 36, 27), so erscheint der Messias hier als Gesandter Gottes, der in seinem Namen und nach seinem Willen regiert und seine Verehrer dahin führt, dafs sie zugleich treue Diener Gottes sind. — Da der Alexand. וּבְמִשְׁפָּטַי *ὅτι ἐν τοῖς προστάγμασί μου* wiedergiebt, so scheint er אֲשֶׁר בְּמִשְׁפָּטַי gelesen, aber אֱשֶׁר unpassend *ὅτι* statt *ἵνα* wiedergegeben zu haben. Der Alex. und Hier. drücken das ו nicht aus.

V. 25 : וְיָשְׁבוּ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְעַבְדִּי לְיַעֲקֹב אֲשֶׁר יָשְׁבוּ־בָהּ אֲבוֹתֵיכֶם וְיָשְׁבוּ עָלֶיהָ הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד־עוֹלָם וְדָוִד עַבְדִּי נָשִׂיא לָהֶם לְעוֹלָם : *So wohnen sie dann im Lande, welches ich meinem Diener Jakob gegeben, worin eure Väter wohnten, und sie wohnen darin und ihre Söhne und ihrer Söhne Söhne (Enkel) auf ewig und mein Diener David ist ihr Fürst auf ewig.*

Dafs diese Worte nicht in dem Sinne zu fassen sind, wonach der Prophet hier eine Rückkehr von ganz Israel nach Canaan verheifst, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Es würde dann diese Stelle im Widerspruche mit denjenigen stehen, wonach die Nachkommen Abrahams zahlreich werden sollen, wie der Sand des Meeres und die Sterne des Himmels. In dem kleinen Canaan würden alle Nachkommen Abrahams nicht aufgenommen werden und wohnen können. Es wird dieses noch einleuchtender, wenn wir erwägen, dafs dereinst die bekehrten Heiden

---

(29) So bemerkt Kimchi z. d. St. : „Rex Messias, qui vocatur *David*, quia erit e stirpe Davidis“ und Abarbanel : „Quia erit ex eius gente, et Davidis mores imitabitur. Quomodo omnes Aegypti reges primo *Pharaonis* postea *Ptolemaei* nomine diu appellati sunt; ita rex Messias et omnes eius posteri *Davidis* nomine vocabuntur“.

mit Israel ein grofses Volk bilden und jene auch Kinder Abrahams werden sollen. Soll durch die Bekehrung Israels und der Heiden zu Christo die ganze Erde ein heil. Land, ein Canaan werden, so kann dieses nur als Typus der ganzen Erde betrachtet werden. Die Rückkehr nach Canaan bezeichnet dann nur die Bekehrung zu Christo, den Eintritt in das neue Gottesreich, in das die ganze Erde umfassende Canaan. Da während des alten Bundes Israel nur einen kleinen Theil der Erde bewohnte und nur ein kleines Land ein heiliges und Land Gottes war, da ferner von diesem Lande die Verbreitung des Christenthums ausging, so konnte der Prophet die zukünftige Bekehrung Israels als eine Rückkehr nach Canaan schildern. Was im Anfang der Bekehrung geschah, beweist nicht, dafs dieses auch so in Zukunft bleiben solle. Wo das heil. Evangelium gekannt, geglaubt und erfüllt wird, da ist Canaan. Dieses macht es auch begreiflich, warum im neuen Testamente von einer Rückkehr Israels nach Canaan in der messianischen Zeit gar nicht die Rede ist. Es ist daher eine unrichtige Auffassung unserer Stelle, wenn Dereser hier nur eine bedingte Verheifsung findet und die Meinung ausspricht, dafs die Juden in ihrem Lande würden geblieben sein, wenn sie an Jesus geglaubt und seiner Lehre gehuldigt hätten. Der Prophet verkündigt nicht, was in Zukunft geschehen *könnte*, sondern was geschehen *werde*. — Dafs das erste לְעוֹלָם *in Ewigkeit, auf ewig* in seiner vollen Bedeutung zu nehmen ist, beweiset schon das zweite לְעוֹלָם, vgl. Jer. 23, 3. Das וְ, welches bei der Satzverbindung am häufigsten fortschreitend steht, wird hier im Anfange des Verses mit *so dann* oder *und dann* wiedergegeben. — Der Alex. hat die Worte : וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד־עוֹלָם übergangen; da derselbe aber הֵמָּה *αὐτοί* ausdrückt, so sind sie als ächt anzusehen; zumal da der Syrer, Hieronymus und Chald. sie ausdrücken.

וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שָׁלוֹם בְּרִית עוֹלָם יִהְיֶה אוֹתָם : V. 26
וּנְתַתִּים וְהִרְבֵּיתִי אוֹתָם וְנָתַתִּי אֶת־מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם :
Und ich schliefse ihnen einen Friedensbund, ein ewiger Bund wird mit ihnen sein (bestehen), und ich gebe ihnen den und mehre sie und ich setze (gebe) mein Heiligthum in ihre Mitte auf ewig.

Der Prophet giebt hier einen mehrfachen Zweck des Bundes an, den Jehova mit dem Volke schliefsen will. Jehova will nämlich denjenigen, welche in das Reich des grofsen Nachkommen Davids eintreten, Frieden und zwar einen ewigen bringen und ihnen denselben erhalten (Ezech. 34, 25; Jer. 32, 40; Jes. 55, 3; Luc. 2, 14; Col. 1, 20), zugleich die Besitzer des Bundes zahlreich vermehren und unter denselben sein Heiligthum aufrichten. In Betreff der Vermehrung wiederholt der Prophet, was schon Abraham verheifsen wurde: seine Nachkommen sollen zahlreich werden wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Ufer des Meeres (1 Mos. 17, 6). Zu diesen Nachkommen Abrahams gehören auch seine Adoptivsöhne aus den Heiden, die in seinem Samen gesegnet werden sollen. Der Grund, warum der Prophet nicht עִם *mit* und אֵת (אֱנַת) *bei, mit*, welche Präpositionen gewöhnlich gebraucht werden, wenn von einem Bundschliefsen mit Jemanden die Rede ist, sondern לְ gewählt hat, liegt wohl darin, dafs er den Friedensbund als einen dem Volke nützlichen und heilbringenden bezeichnen wollte. אוֹתָם steht hier, wie oft, in den Büchern der Könige und bei Jeremia und Ezechiel für אִתָּם *mit ihnen.* — Unter מִקְדָּשׁ *Heiligthum,* welches Jehova in die Mitte der Mitglieder des grofsen Nachkommen Davids setzen will, ist hier kein äufseres Gebäude, sein Tempel, worin er verehrt und angebetet wird, zu verstehen, sondern die Gegenwart Jehovas selbst, wie aus Ezech. 11, 16 erhellt. Christus wohnt in seiner Gemeinde auf den ihm geweihten Altären, worauf er als Opfer dargebracht wird, vgl. 2 Cor. 6, 16; Offenb. 21, 3. Der Tempel oder das Heiligthum des alten Bundes war

nur in so weit Tempel Gottes und sein Heiligthum, als Jehova darin über den Cherubim thronte und von da aus die Gebete seiner Verehrer erhörte. Das allein Wesentliche in dem Begriffe des Heiligthums ist also Gottes Gegenwart. — Der Alex. hat die Worte : וּנְתַתִּים וְהִרְבֵּיתִי אוֹתָם übergangen, weil der folgende Satz mit וְנָתַתִּי anfängt. Der Syr. hat auch וּנְתַתִּים nicht ausgedrückt, dagegen haben Hieron. und der Chald. es gelesen. Der Vers lautet bei dem Alex. : *καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς διαθήμην εἰρήνης, διαθήκη αἰωνία ἔσται μετ' αὐτῶν· καὶ θήσω τὰ ἁγία μου ἐν μέσῳ αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα.*

V. 27 : וְהָיָה מִשְׁכָּנִי עֲלֵיהֶם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה יִהְיוּ־לִי לְעָם : *Und meine Wohnung wird über ihnen sein, und ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein.*

Das Wohnen Jehovas über seiner Gemeinde bezeichnet nicht bloſs seine Gegenwart in derselben, sondern zugleich seine Thätigkeit zum Wohle und Heile derselben. Jehova will sein Volk unter seine besondere Obhut nehmen, für dasselbe sorgen, es führen, leiten und ihm dasjenige zuwenden, was zu seinem wahren Heile gereicht. Es wird hier angespielt auf 2 Mos. 25, 8 : „und sie machen mir ein Heiligthum (מִקְדָּשׁ) und ich wohne unter ihnen", vgl. 3 Mos. 26, 11. Will Gott in Zukunft auf eine wahrhafte Weise unter seinem Volke gegenwärtig sein, so kann die Zerstörung des Tempels nicht mehr der Grund eines hoffnungslosen Schmerzes sein. Es kann daher auch der Wiederaufbau des Tempels nur als ein Vorspiel und nicht als die wahrhafte Erfüllung angesehen werden. Erst Christus hat dieses im vollen Sinne erfüllt, weshalb auch Vitringa Observatt. I, 4, p. 161 mit Recht in der inhabitatio dei in medio populi per filium et spiritum sanctum dieselbe findet; vgl. Joh 1, 14, wo in dem *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* der fleischgewordene *λόγος* als der wahre מִשְׁכָּן Gottes dargestellt wird, mit Beziehung auf jene Stelle, welche der Prophet vor Augen hat; vgl. Offenb. 21, 3; 1 Cor. 3, 16; 6, 19, wo die Gläubigen wegen der Ein-

wohnung des Geistes Christi als der Tempel Gottes bezeichnet werden.

V. 28: וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדֵּשׁ אֶת־יִשְׂרָאֵל בִּהְיוֹת מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם׃ *So dafs die Heiden erkennen, dafs ich Jehova sei, der Israel heiligt, indem mein Heiligthum unter ihnen auf ewig ist.*

In der messianischen Zeit, in der Zeit der Herrschaft des grofsen Nachkommen Davids, soll in Israel ein solcher religiös-sittlicher Zustand eintreten, und von ihm ein solches religiöses und sittlich reines Leben geführt werden, dafs die Heiden daraus erkennen, dafs Jehova es sei, welcher diesen Zustand bewirkt und sein Volk geheiligt habe. Die Heiligung fordert nicht blofs eine klare Erkenntnifs Gottes und seiner Gebote, sondern auch ganz besonders die Befreiung von Sünden und das unablässige Streben, Gott unter allen Verhältnissen treu zu dienen und seinen Willen treu zu erfüllen. Insbesondere tritt diese Treue und Reinheit der Gesinnung hervor in dem steten Gehorsam und in der Erfüllung der göttlichen Gebote und vornehmlich in der Liebe gegen die Feinde und in dem heldenmüthigen Ertragen grofser Leiden. Dafs bei der Heiligung hauptsächlich an die Reinigung von Sünden und an die Entfernung alles dessen, was der Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung entgegen ist, zu denken sei, beweiset schon die Bezeichnung des *Heiligen* durch קָדֹשׁ, welches, wie bereits oben bemerkt wurde, gleich dem arab. قَدَّسَ eig. *reinigen*, von קָדַשׁ *rein, lauter sein* bedeutet. Wurden nun in der messianischen Zeit den Mitgliedern des Gottesreiches ein reicheres Mafs der Vergebung der Sünden und reichere Gaben durch den heil. Geist zu Theil, wurde dadurch das Leben ein wahrhaft religiös und sittlich reines, so konnte der Prophet die zukünftige Heiligung hervorheben und sie als eine solche bezeichnen, welche selbst von den Heiden als eine Gabe und ein Geschenk des einen wahren Gottes erkannt wurde. Das Heiligthum unter dem Volke ist dann

nicht ein heiliges, Gott geweihtes Gebäude, sondern die Gegenwart Gottes selbst und seine heiligende Wirksamkeit durch seine Sündentilgung und Reinigung von allen Makeln. Der Prophet spielt hier an auf die Verheifsungen der Heiligung Israels im Pentateuch, vgl. z. B. 3 Mos. 20, 8; 21, 23; 22, 31–33. Diese Heiligung war nur sehr unvollkommen in Erfüllung gegangen, weil Israel sich grofser Sünden schuldig machte, sich nicht heiligte und daher auch nicht als heiliges Volk behandelt werden konnte. Der enge Zusammenhang erhellt aus 3 Mos. 22, 32 : „und nicht entweihen sollt ihr meinen heiligen Namen, und ich will geheiligt werden in Mitte der Söhne Israels, ich, Jehova, der euch heiligt".

Ezech. 47, 1—12.

Vorbemerkungen über Ezech. Kap. 40—48.

In diesen Kapiteln beschreibt der Prophet ein Gesicht, welches ihm im 25. Jahre der Gefangenschaft, am 10. des ersten Monats, im 14. Jahre nach der Eroberung Jerusalems, zu Theil wurde. In einem ekstatischen Zustande wurde er im Geiste auf einen hohen Berg in das Land Israel versetzt, auf welchem gegen Mittag eine Stadt mit einem herrlichen Tempel (30) stand, die er nebst der Einrichtung des Gottesdienstes im Folgenden ausführlich und genau beschreibt. Kap. 47 werden von V. 13 an die Grenzen des Landes und die Vertheilung desselben unter

---

(30) „Des Propheten Ezechiel Gesicht vom Tempel. Für Verehrer und Forscher des Wortes Gottes und für Freunde religiöser Kunst übersichtlich dargestellt und architektonisch erläutert von D. J. J. Balmer-Rinck in Basel. Mit 5 Tafeln und 1 Karte. Ludwigsburg, Ferd. Riehm, 1858". Recensirt von Auberlen in den theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1860, Heft I, S. 207—212.

die Stämme Israels, wobei auch die unter Israel lebenden Fremden ihr Erbe erhalten, ferner die Bezirke der Priester, Leviten, des Königs und Jerusalem mit seinen 12 Thoren, welche nach den 12 Stämmen genannt werden, beschrieben.

Bei den Auslegern finden sich über den Zweck der Vision drei Hauptansichten. 1) Nach der Einen soll dieses Gesicht den Propheten und seine Mitgefangenen belehren, daſs der von Nebucadnezar zerstörte Tempel wieder gebaut, der levitische Opferdienst wiederhergestellt, Israel aus dem Exile zurückgeführt, in den Besitz des Landes der Väter wieder eingesetzt und dereinst von Königen beherrscht werden soll. Dieser Erklärung steht aber die zu sehr ins Einzelne gehende Schilderung des Tempels und seiner Theile, und Kap. 43, 10. 11, wonach dieselbe zum Muster dienen soll, entgegen. — Nach einer zweiten Erklärung zeigte Gott dem Propheten in einem Gesichte den Tempel zu Jerusalem so, wie er gewesen war, ehe Nebucadnezar ihn zerstört hatte. Da derselbe in den Büchern der Könige und der Chronik nur unvollkommen beschrieben war, so sollte Ezechiel denselben genauer beschreiben, damit der Grundriſs dieses prächtigen Gebäudes und die Kenntniſs der einzelnen Theile desselben für die Nachkommen nicht verloren ginge, und damit die Israeliten nach der Rückkehr in das Vaterland ein Muster hätten, nach welchem sie ihren neuen Tempel bauen könnten. Diesen Zweck nehmen auch mehrere Neuere mit dem Unterschiede an, daſs sie eine göttliche Mittheilung ausschlieſsen. So soll nach Böttcher (Proben alttestamentlicher Schrifterklärung, S. 232) der Tempel Ezechiels „ein nach Erinnerung sowohl als nach Phantasie auf geschichtlichem Grunde idealisirt entworfenes Musterbild sein, wonach bei der Rückkehr des Volkes das Heiligthum wieder gebaut werden sollte“. Dieser Auffassung stimmen auch Hitzig, Thenius (Anhang zum Comm. der Bücher der Könige) und Ewald (die Propheten des

alten Bundes, Bd. II, S. 359 ff.) bei. Allein mehrere wichtige Gründe stehen ihr entgegen. Gegen dieselbe spricht nicht blofs, dafs die Beschreibung von der Form des von Nebucadnezar zerstörten Tempels, wie er 1 Kön. 6 beschrieben wird, sehr abweicht, und dafs die Lage der Stadt und die Eintheilung des Landes vor dem babylonischen Exile von der von Ezechiel angegebenen Lage und Eintheilung verschieden sind (Ezech. 40, 2; 47, 14. 22; 48, 7. 8; Jos. 18, 28), sondern auch der Umstand, dafs die Thätigkeit der Propheten in Bezug auf die Zukunft eine weissagende ist und bauliche Vorschriften in Bezug auf den Tempel aufserhalb der prophetischen Sphäre liegen. Gäbe Ezechiel gesetzliche Vorschriften über den zukünftigen Tempel, so würde unsere Stelle aufser dem Zusammenhange mit den Weissagungen desselben nach der Zerstörung stehen, indem dieselben einen paränetischen Charakter haben. Von Kap. 33 an sucht der Prophet durch die Hinweisung auf eine herrliche Zukunft voll von Gnade und Heil das Volk vor Verzweiflung zu bewahren und mit Hoffnung zu erfüllen. Wäre die realistische Auffassung die richtige, so würden Inhalt und Form zusammenfallen, was nie in einer alttestamentlichen Vision der Fall ist. Vergleichen wir das Gesicht Kap. 8—11 über die Zerstörung Jerusalems, zu welchem wir Kap. 43, 3 das Gegenstück haben, so ergiebt sich daraus, dafs, da bei jenem die realistische Auffassung unzulässig ist und sich die Scheidung zwischen den Gedanken und ihrer Einkleidung als nothwendig zeigt, in unserer Vision jene Auffassung unstatthaft ist. 2) Mit dieser Auffassung sind auch die Worte Kap. 40, 2: „und er (Jehova) führte mich auf einen sehr hohen Berg, worauf es gleich dem Bau einer Stadt gegen Mittag war“ unvereinbar. Diese Stelle läfst kaum darüber einen Zweifel, dafs sich hier nach dem Vorgange des Jesaia (2, 2) und Micha (4, 1) die zukünftige Herrlichkeit des Reiches Gottes unter dem Bilde der Erhöhung des Tempelberges darstellt.

Von einem hohen und erhabenen Berge ist in Bezug auf die zukünftige Stiftung des Reiches Gottes schon Kap. 17, 22 die Rede; und Zion erscheint wegen seiner hohen Bedeutsamkeit schon im alten Bunde als hoch und angesehen, so dafs die Berge Basans, die an sich höher waren, scheel ihn anblicken (Ps. 48, 3. 4; 68, 17). Diese Höhe soll in der messianischen Zeit noch wachsen und unermefslich werden. Der ideale Charakter dieses Zuges und somit der ganzen Schilderung wird aufser Zweifel gesetzt durch Offenb. 21, 10 : „Und er brachte mich im Geiste auf einen grofsen und hohen Berg, und zeigte mir die Stadt, das heil. Jerusalem, herabfahrend vom Himmel, von Gott". Gegen die Absicht des Propheten, einen Bauplan des zukünftigen Tempels zu geben, spricht insbesondere die Schilderung von dem Umfange des neuen Tempels, Kap. 42, 15 ff., wo Böttcher, Ew., Hitz., Thenius die genannten Ruthen in Ellen verwandeln, um dadurch der idealen Bedeutung zu entgehen und die realistische Auffassung durchzusetzen; ferner die Beschreibung des Einzugs der Herrlichkeit Jehovas in den neuen Tempel (43, 1 ff.). Wollte man diese Stelle im buchstäblichen Sinne fassen, so müfste man nach Ezech. 11, 22. 23 annehmen, dafs bei der Zerstörung durch die Chaldäer die Schechina (שְׁכִינָה) sich in sichtbarer Gestalt aus dem Tempel entfernt habe, worauf V. 4 hingewiesen wird. Der Prophet will ohne Zweifel hier sagen : Die Gegenwart Jehovas unter seinem Volke werde sich in Zukunft in einer früher nicht gekannten Herrlichkeit offenbaren, wie es in Christo geschehen ist. Das hier Erzählte liegt aber aufser der Macht Israels. Dafs der Prophet keinen Bauplan geben wollte, beweist aufs Deutlichste Ezech. 47, 1—12, wonach ein unterhalb der Schwelle des Tempels hervorgehender Strom östlich gegen den Jordan fliefst, das ungesunde Jordanthal im Süden fruchtbar macht und das todte Meer zum gesunden fliefsenden Wasser umschafft. Dafs dieses, da die Ausführung unmöglich war, nicht eigentlich zu

nehmen ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Hätte Ezechiel einen Bauplan geben wollen, so hätte der serubabelische Tempel danach gebaut werden müssen, was aber nicht der Fall ist. Eine willkürliche Abweichung von jenem Plane würden sich Serubabel, Esra und Nehemia gewifs nicht erlaubt haben. Die eigentliche Auffassung der Vision erscheint auch als durchaus unzulässig, wenn wir dasjenige in Betracht ziehen, was über die gleichmäfsige Vertheilung des Landes unter die Stämme und über die Verhältnisse und Ezech. 47, 22. 23 von der Vertheilung an die Fremdlinge, welche den Israeliten gleichgestellt werden, gesagt wird. — Aber auch die allegorische oder symbolische Auffassung kann in der Weise, wie früher von Manchem geschehen ist, nicht durchgeführt werden. Schon Vitringa hat (Aanleydinge tot het rechte verstant van den Tempel Ezeh. Th. II, S. 219 ff., 302 ff.) eingehend nachgewiesen, dafs der Verfasser viel zu tief in architektonisches Detail eingehe, als dafs überall an allegorische Deutung gedacht werden könne. Namentlich setzen die Mafsbestimmungen, die sich bis auf die Weite der Thüren und die Stärke der Mauern erstrecken, einer durchgreifenden allegorischen Deutung ein unübersteigliches Hindernifs entgegen, wenn man hier auf eine gesunde Auslegung Anspruch machen will.

Enthält nach dem Gesagten unsere Vision Manches, was jenen Erklärungen entgegensteht, so fragt sich, ob der Prophet bei seiner Schilderung des Tempels die Absicht hatte, unter der Form und Verherrlichung desselben die Erhabenheit und Herrlichkeit des neuen Gottesreiches darzustellen, so dafs ihm der salomonische Tempel als Substrat und Typus diente. Und für diese Auffassung lassen sich manche Gründe anführen. Zuvörderst unterliegt es keinem Zweifel, dafs die Stiftshütte und der salomonische Tempel einen symbolischen Charakter hatten und ein Symbol des Reiches Gottes unter Israel waren. Für diese Auffassung spricht schon der Name Stiftshütte :

Zelt der Zusammenkunft (אֹהֶל מוֹעֵד, 2 Mos. 27, 21; 40, 22. 24 u. a.), wo Gott mit seinem Volke zusammenkommt und Gemeinschaft pflegt; ferner 3 Mos. 16, 16, wonach alle Kinder Israels im Zelte Jehovas, worin sie geistig mit ihm wohnen, von all ihren Sünden und Unreinigkeiten gereinigt, gesühnt werden sollen. Oft erscheinen in den Psalmen die Stiftshütte und der Tempel als Orte, wo die Gläubigen bei Jehova wohnen. So Ps. 23, 6 : „ich wohne im Hause Jehovas immerdar", d. i. ich bin geistig in dem Gotteshause beständig gegenwärtig; Ps. 47, 4 : „eins bat ich von Jehova, danach trachte ich, daſs ich wohne im Hause Jehovas alle Tage meines Lebens"; Ps. 84, 5 : „wohl denen, die in deinem Hause sind". Von einer ähnlichen Darstellung geht das neue Testament aus. Matth. 23, 38 sagt der Herr : „euer Haus wird euch leer gelassen werden", d. i. sie werden in dem der Einwohnung Gottes beraubten Tempel *allein* gelassen werden. Diese Anschauung findet sich Eph. 2, 19, wo Paulus die Gläubigen als Hausgenossen Gottes, *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*, bezeichnet, 1 Tim. 3, 15, wo die Kirche des neuen Bundes als das Gegenbild des alttestamentlichen Tempels mit den Worten : *ἐν οἴκῳ θεοῦ ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* dargestellt wird, vgl. 1 Cor. 3, 17; 2 Cor. 6, 16, wo in Uebereinstimmung mit Jerem. 7, 4 dem ungläubigen Bundesvolke die Anmaſsung der Prärogative des gläubigen, der Tempel des Herrn zu sein, mit den Worten : *εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεου φθείρει κ. τ. λ. οἵτινές ἐστε ὑμεῖς*, vorgeworfen wird. Hiernach ist der wahre Tempel Israel mit dem in seiner Mitte wohnenden Herrn, wie 2 Mos. 25, 8 : „sie sollen mir ein Heiligthum machen, daſs ich wohne in ihrer Mitte". Sonach ist der äuſsere Tempel nur ein Bild des geistigen Tempels. — Ist der Tempel Symbol des Reiches Gottes unter Israel, ein Abbild der gläubigen Gemeinde, so ist einleuchtend, daſs in der Vision, zu deren Wesen die Verkörperung gehört, der Gedanke der Herstellung des Reiches Gottes nicht passender dargestellt werden konnte,

als wenn der Prophet es in der Form der Wiederherstellung und Verherrlichung des Tempels darstellte. Hat die Schilderung des neuen Tempels ihrem Grundgedanken nach einen symbolischen Charakter, und ist derselbe ein Sinnbild der Kirche, so läſst sich das Sinnbildliche auch in mehreren einzelnen Zügen, z. B. in der Erhöhung des Tempelbergs, in dem Quell, der aus dem Heiligthum flieſst und Alles gesund macht und Gedeihen bringt, wohin er flieſst, nachweisen. Daſs bei dieser Schilderung auch Manches der Ausschmückung angehört, wie bei dem salomonischen Tempel, wird wohl keiner mit Grund in Zweifel ziehen. Die Versuche, bis ins Einzelne einen geistigen Sinn nachzuweisen, wie es Bähr in seiner Symbolik des mosaischen Cultus im Ganzen thut, sind nicht gelungen, und manche Deutung kann man mit Grund in Zweifel ziehen. Wenn nun Ezechiel bei Schilderung seines Tempels in die Details des Baues geht, so hat er offenbar den Zweck, die Herrlichkeit der Kirche Gottes recht anschaulich vor Augen zu stellen und seine feste Ueberzeugung von der Fortdauer desselben darzulegen. Dieser ideale Tempel sollte dem schwachen Glauben des trauernden Volkes, dessen Heiligthum zerstört war, zum Stützpunkt und zum Ersatz für denselben dienen. Der Grund, warum der Tempel des Ezechiel mit dem salomonischen in manchen Beziehungen übereinstimmt, liegt offenbar darin, daſs dieser ein passendes Substrat für die idealen Schilderungen desselben darbot. Ezechiel thut hier, was sonst oft in den messianischen und anderen Schilderungen geschieht, wo die Vergangenheit oder Gegenwart als Substrat der Schilderung des Zukünftigen dient. So dienen bekanntlich David und Salomo und deren Regierung als Substrate und Vorbilder zu der Schilderung des Messias und seines Reiches; so auch zu der Schilderung der Erlösung Israels die frühere Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft. Da die Erhaltung und Fortdauer des Reiches Gottes in dem Tempel Serubabels eine vorläufige geschicht-

liche Verwirklichung fand, und dieser ein passendes Vorbild der Kirche Christi darbot, so kann auch die einzige Beziehung des Tempels Serubabels zu dem des Ezechiel nicht verkannt werden. Der Tempel des Serubabel bot eine Bürgschaft dar, dafs das, was der Tempel des Ezechiel sinnbildete, wirklich seine Erfüllung haben werde. Wir müssen daher den Zusammenhang zwischen dem Tempel Ezechiels und Serubabels geistig auffassen und ihn nicht im Materiellen suchen, wie dieses auch Hävernick aus dem Umstande entnimmt, „dafs der nachexilische Tempel erweislich weder nach dem Muster des Ezechielischen erbaut wurde, noch die übrigen von ihm geschilderten Einrichtungen in irgend welche Verwirklichung traten". Dieser Umstand läfst auch keinen Zweifel darüber, dafs man schon zur Zeit der Erbauung des serubabelischen Tempels den idealen Charakter der Vision Ezechiels erkannte und einsah, dafs dieser von Gott belehrte Prophet und Gesandter nicht einen Bauplan zu einem neuen Tempel habe liefern, sondern das Volk zum Glauben und zu erfreulichen Hoffnungen habe erheben wollen (31). Hat die Schilderung des Ezechiel einen idealen Charakter und hat er bei derselben eine paränetische Absicht, so mufs man zwischen dem Gedanken und seiner Einkleidung sorgsam unterscheiden. Dafs das Kap. 47, 1—12 durchaus keine realistische Auffassung zuläfst, haben wir schon bemerkt, und unten wird es noch näher dargethan werden. Darf man die Schilderung von Ezech. 47, 1—12 nicht im

---

(31) „Für die symbolische Auffassung der ezechielischen Weissagung", schreibt Hävernick, „spricht auch die Form, in welcher dieselbe abgefafst ist. Diese Vision, zu deren Wesen es gehört, alle Ideen in concreter, anschaulicher und verkörperter Weise darzustellen! Hätte man das Wesen der Vision schärfer ins Auge gefafst, so würden Urtheile, wie die Dathe's : „„videtur propheta non *promittere*, sed praecipere, qua ratione novum templum exstruendum sit. — Non vaticinium continet neque praedicitur quid futurum sit, sed praecipit quid futurum sit"", alsobald in ihrer Nichtigkeit erkannt sein".

eigentlichen Sinne, sondern bildlich auffassen, so ist man auch nicht berechtigt, sich in Bezug auf eine bevorstehende Rückkehr der Juden nach Canaan auf den Wortsinn des A. T. zu berufen, zumal da im N. T. von einer Rückkehr Israels nach Palästina nirgends die Rede ist.

Was wir bisher über den Tempel des Ezechiel gesagt haben, läſst keinen Zweifel darüber, daſs dessen Schilderung einen messianischen Gehalt habe, und daſs die Schilderung eines herrlichen Tempels dazu dienen sollte, das Volk in seinen Leiden und in seiner Muthlosigkeit durch die Hinweisung auf eine herrliche Zukunft des Gottesreiches zu trösten und im Glauben an den Gott, von dem Israel durch Jahrtausende so groſse Wohlthaten erhalten und durch den es so oft aus seinen Bedrängnissen befreit worden, zu stärken und in der Treue zu erhalten.

Commentar über Ezech. 47, 1—12.

Der Prophet, welcher sich im Geiste in den inneren Vorhof des Tempels versetzt findet, sieht an der Thüre des Heiligthums ein wunderbares Wasser entspringen, welches sich sogleich südlich oder südöstlich wendet, bald zu einem mächtigen Strome anwächst, zuerst die östliche Grenze des heil. Landes, das dürre Jordanthal im Süden, fruchtbar macht und das todte Meer zum gesunden fischreichen Wasser umschafft (16, 55 ff.), dann aber von der südöstlichen Grenze aus sich westwärts in das groſse (mittelländische) Meer ergieſst und so gerade alle Theile des heil. Landes neugestaltet, welche früher öde und wüst waren (V. 8). Dies Wasser wird nun nicht bloſs selbst ganz heilsam und gesund, und an Fischen reich sein, sondern es wird auch alles ihm Nahekommende neu beleben, während nur seine Mündungen am groſsen Weltmeere westwärts ungesund und unfruchtbar (salzig) sind, schon um Feinde nicht anzulocken; und an ihm werden zahlreiche Bäume mit herrlichen Früchten wachsen, wie V. 7. 12 als die Hauptsache sehr nachdrücklich hervorgehoben wird.

Die Anordnung dieser äufserst merkwürdigen Weissagung ist sehr einfach, indem zuerst von dem aus dem Heiligthum fliefsenden Wasser (V. 1—6), hierauf von den Bäumen an den Ufern (V. 7), dann von dem Zwecke des Beschriebenen, dem Wasser (V. 8—11), und hierauf von den Bäumen (V. 12) die Rede ist.

Ueber diese Stelle giebt es bei den Auslegern ganz verschiedene Erklärungen.

Nach Grotius ist hier von Wassern die Rede, welche, wie die Juden zu dem talmudischen Tractat יוֹמָא *Joma de ritibus die expiationis observandis*, cap. II behaupten, aus der Quelle Etham durch Kanäle oder unterirdische Röhren in den Tempel geführt wurden, und in einen Wasserbehälter für die Priester zum Waschen der Opferthiere, der Reinigung des Bodens von Blut und zur Entfernung des Unrathes flossen. Vgl. Lightfooti *descript. templi Hierosolymit.* c. 23 in opp. Vol. I, p. 612 sq., wo er aus einer Glosse zum Codex זבחים *de sacrificiis* fol. 54 a. und aus Kimchi zu Josua 18, 15 entnimmt, dafs die Quelle Etham, deren die Talmudisten Erwähnung thun, der Wasserbrunnen Nephtoach (מַעְיַן מֵי נֶפְתּוֹחַ) bei Josua gewesen sei und an der Westseite des Tempels gelegen habe, von woher in jenem Theil die Kanäle und Röhren, welche jenes Wasser in verschiedene Behälter und zu verschiedenem Gebrauche abführten, hinabgegangen seien. „Hoc (schreibt Lightfoot, p. 613) lucem afferet verbis Ezechielis de aquis viventibus, XLVII, 1, quae ibi dicuntur descendisse per dextrum latus aedis ad australe latus altaris; quod alludit ad aquam in templum defluentem ex fonte Etham, qui propterea clausus erat. Nam tubi, qui inde aquam deferebant, descendebant ad australe latus templi in eum locum, qui vocabatur הורדות המים, *descensio aquae*, indeque in cisternam conclavis putei, quod erat directe e regione altaris ad australe eius latus, atque hinc in varia deferebatur templi conclavia". Die Verwerflichkeit dieser Erklärung geht schon daraus hervor, dafs die Beschaffen-

heit jener Wasser ganz verschieden ist. Die Wasser, wovon hier die Rede, werden *lebendige* genannt, entspringen unter der Schwelle des Heiligthums und wachsen zu einem grofsen Flusse an, und sie können daher nicht anderswoher geleitet sein. — In der Beschreibung des goldenen Zeitalters (Joel 3, 23; 4, 18), worin die Berge Judäas Most träufeln und die Hügel von Milch fliefsen sollen, verheifst Joel eine aus dem Hause Jehovas hervorgehende Quelle (וּמַעְיָן מִבֵּית יְהוָֹה יֵצֵא), welche das Thal Sittim tränkt. Und Zacharias sagt 14, 8 in der Beschreibung derselben Zeit : „In jener Zeit strömt Quellwasser aus Jerusalem, die Hälfte davon in das östliche (todte) Meer, und die Hälfte davon in das westliche (Mittel-) Meer; und dasselbe wird im Sommer und in der Dürre bleiben“. Aus diesen und anderen ähnlichen Stellen, z. B. Jes. 11, 9; 12, 3; 44, 3; 45, 1 erhellt, dafs die Propheten die Verheifsung öfters aussprachen, dafs in der messianischen Zeit das heil. Land eine neue und weit herrlichere Gestalt annehmen solle, als sie früher gewesen sei, vgl. Ezech. 34, 25 ff.; 36, 11 ff.; 30 ff. Dafs Johannes in der Offenb. 22, 1 ff. aus unserer Stelle hauptsächlich seine Schilderung entnommen hat, ist bekannt.

Andere Ausleger verstehen unsere Stelle *buchstäblich*, und erwarten ihre Erfüllung in der dunkeln Zukunft, da unter dem Tempel, der zu Jerusalem wieder gebaut werden soll, wirklich eine Quelle entstehen, zu einem Strome werden und der dürren Gegend zwischen Jerusalem und dem todten Meere und dem todten Meere selbst eine ganz veränderte Gestalt geben werde. Diese Ansicht, die sich bei einigen Juden und Chiliasten findet, ist einer Widerlegung nicht würdig.

Nach Dereser soll V. 1—12 ein *prophetisches Sinnbild* enthalten, das den Satz anschaulich darstellen soll : „Wenn die zurückgekommenen Israeliten nach der Urschrift Gottes den Tempel bauen, die öffentliche Gottesverehrung gesetzmäfsig einrichten, und den Befehlen Gottes pünktlich nachkommen, so wird der im Tempel zu

Jerusalem thronende Gott ihrer Väter seinen Segen über sie ausgiefsen, ihr verödetes Land wieder bevölkern, ihren Feldern Fruchtbarkeit schenken und sie wieder zu einem blühenden und mächtigen Reiche machen. Das *todte Meer*, in welchem keine Wasserthiere leben, ist ein Sinnbild des von Einwohnern entblöfsten Landes Israel. Das Wasser, welches unter der Schwelle des Tempels hervorbricht, ins todte Meer fliefst und dasselbe mit Fischen bevölkert, ist ein Sinnbild des göttl. Segens, durch den das Land Israel wieder mit Einwohnern bevölkert werden soll. Das *Thal voll Todtengebeinen*, die Ezechiel wieder aufleben sah (37, 1—10), war ein noch kühneres Dichterbild, dessen Sinn Gott, ebendaselbst V. 13. 14, auf dieselbe Art erklärt hat. Vgl. Joel 3, 20 (Vulg. 4, 18); Zach. 14, 8. — Mehrere Bilder dieser Art findet man in Jesaias Kap. 30, 25; 35, 1. 2. 6; 41, 18. 19; 43, 19. 20; 44, 3". Auch dieser Erklärung steht Mehreres entgegen. Dafs sie nicht die richtige sein kann, geht schon daraus hervor, dafs nach derselben nur von den Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exile vor Christi Ankunft die Rede sein würde und dem wieder eingerichteten Cultus in dem serubabelischen Tempel solche heilsame Wirkungen zugeschrieben würden, welche nicht erfolgt sind. In allen Weissagungen, worin Israel ein grofses dauerndes Heil verheifsen wird, ist hauptsächlich von der messianischen Zeit die Rede. Der alte Bund soll ja einem neuen weit herrlicheren und heilbringenderen Platz machen und in demselben nicht einmal mehr der Bundeslade gedacht und aus allen Völkern Priester genommen werden. Das grofse Heil, welches Israel und den Heiden zu Theil werden soll, soll erst unter einem grofsen Nachkommen Davids eintreten und dieser soll sein Reich über die ganze Erde ausbreiten. Alle Völker sollen sich ihm zuwenden, sich ihm unterwerfen und sich eines inneren und äufseren Friedens zu erfreuen haben. Das Heil, was den Heiden zu Theil wird, soll nach Jes. 2, 2 ff. und Mich. 4, 1 ff. hauptsächlich in der Bekehrung zu dem

einen wahren Gott und in der willigen Annahme seines beglückenden Gesetzes und in dem Leben nach demselben bestehen. Gegen die Erklärung von Dereser spricht noch ferner, daſs das von Jerusalem ausflieſsende Quellwasser bei Joel und Zacharia das messianische Heil bezeichnet; weshalb man, da jenes eine Beziehung zu der in unserer Stelle geschilderten Quelle hat, diese nicht in einem anderen Sinne nehmen darf. Die Behauptung, daſs das todte Meer das entvölkerte Palästina bezeichne, welches wieder, wie das todte Meer, mit Fischen bevölkert werden soll, wird schwerlich Jemand begründet finden, wenn er erwägt, daſs dasselbe in dieser Beziehung im A. T. nie erwähnt wird und keinen passenden Vergleich darbietet.

Da die genannten Erklärungen mehr oder weniger Manches gegen sich haben, so wird man wohl zu der schon von den Vätern gegebenen zurückkehren müssen, zumal da sie in der heil. Schrift selbst ihre Begründung findet. Nach derselben bezeichnet die vom Tempel ausgehende Quelle, welche zu einem groſsen Strome anwächst, das Heil, welches der Messias durch sein Evangelium, durch die Sendung des heil. Geistes und durch seine Gnadenmittel der Menschheit gebracht hat und bis zum Ende der Zeiten bringen wird (32). Dieses Heil wird der Menschheit zu Theil durch die von Christus gegründete und sich über die ganze Erde ausbreitende Kirche. Wie das Wasser das unfruchtbare Land fruchtbar macht und dem Durstigen Erquickung und Stärkung bringt, so das messianische Heil geistiges höheres Leben und Befriedigung geistiger Bedürfnisse. Als Bild des Segens und Heils

(32) Nach Hävernick z. d. St. ist das Thema dieses Stückes die Darlegung, welcher reiche Geistessegen vermöge der neuen Inwohnung Gottes in Israel über die ihm in neuer Weise dienende Gemeinde ausgegangen ist. Diesen Gedanken soll Ezechiel in symbolischer Form entwickelt haben.

werden Quellen, Wasser und Ströme öfters gebraucht. So heifst es Jesaia 12, 3 : „und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des Heils“, wodurch das Bild ausdrücklich erklärt wird. Ebenso heifst es Jes. 44, 3 : „Ich will Wasser giefsen auf den Dürftigen und Ströme auf das Dürre, ich will giefsen meinen Geist auf deinen Samen und meinen Geist auf deine Nachkommen“, wo dem Wasser der Segen entspricht, der *Geist* genannt wird als die Hauptäufserungsform des Segens, die Grundlage alles anderen Heiles für das Volk Gottes. Mit unserer Stelle übereinstimmend heifst es Joel 4, 18 : „Und ein Quell geht aus dem Hause Jehovas und bewässert das Acacienthal“, d. i. befriedigt alle menschlichen Bedürfnisse. Sach. 14, 8 weisen die Worte : „Und es geschieht an diesem Tage (in der messianischen Zeit), ausgehen werden lebendige Wasser aus Jerusalem, ihre Hälfte zum östlichen (todten) Meere, und ihre Hälfte zum westlichen (Mittel-) Meere, im Sommer und im Winter wird es sein“, auf unsere Stelle zurück und verkünden einen göttlichen Segen in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Fülle. Von Jerusalem gehen die Wasser, d. i. die göttlichen Segnungen, insofern aus, als hier der Sitz Jehovas, der Ort war, von wo aus Jehova seine Gnadengaben unter seine treuen Anhänger austheilt. Johannes nimmt unsere Stelle Offenb. 22, 1 wieder auf, wenn er sagt : „Und er zeigte mir einen Strom des Wassers des Lebens“ s. v. a. des Heiles. Der Grund, warum Johannes sogleich von einem Strome des Lebenswassers, und Ezechiel von einer Quelle spricht, welche zum Strome anwächst (V. 5), liegt darin, dafs Johannes die letzte Zeit der Kirche im Auge hat, und die grofse Fülle des Heils, wie sie der verherrlichten Kirche eigen ist, durch den Strom besser abgebildet wird. Das Gesagte kann es nicht mehr in Zweifel lassen, dafs die aus dem Tempel fliefsende Quelle auch bei Ezechiel den oben angegebenen Sinn habe. — Jetzt gehen wir zur Erklärung der einzelnen Verse über.

V. 1: וַיְשִׁבֵנִי אֶל־פֶּתַח הַבַּיִת וְהִנֵּה־מַיִם יֹצְאִים מִתַּחַת מִפְתַּן הַבַּיִת קָדִימָה כִּי־פְנֵי הַבַּיִת קָדִים וְהַמַּיִם יֹרְדִים מִתַּחַת מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית מִנֶּגֶב לַמִּזְבֵּחַ׃ *Und er führte mich wieder zurück zur Pforte des Hauses — und siehe, Wasser kamen hervor unter der Schwelle des Hauses gegen Osten, denn die Vorderseite des Hauses war gegen Osten (gerichtet) und die Wasser flossen herab unterhalb der rechten Seite des Hauses südlich vom Altare.*

Bezeichnet der neue Tempel, den Ezechiel schaut, die gläubige Gemeinde, und das aus dem Tempel fliefsende Wasser das in derselben herrschende und von derselben ausgehende Heil, welches dem geistig Todten wieder wahres Leben und geistige Gesundheit giebt, so haben wir hier die Kirche des Herrn zu verstehen, welche, weil von ihm gegründet, geleitet und mit Heilsgütern jeder Art bereichert, der in Sünde und Irrthum befangenen Menschheit Heil und Segen bringt und deren Bedürfnissen abhilft, wie das Quellwasser die dürre Wüste fruchtbar macht und reiche Früchte hervorbringen läfst. Der Grund, dafs von dem Heiligthum die Ströme des Heils ausgehen, liegt darin, dafs der Herr in demselben thront und die Fülle der Gottheit in ihm wohnt. Ist, wie wir oben gezeigt haben, Wasser Bild des Segens und Heils, so leuchtet ein, dafs Ezechiel das Heil, welches von dem Heiligthum, der Kirche des Herrn, ausgeht, unter dem Bilde eines vom Tempel ausfliefsenden und zu einem Strome anwachsenden Wassers darstellen konnte. Die Frage, was den Propheten Anlafs zu dieser bildlichen Darstellung gegeben, ob etwa, wie Thenius a. a. O., S. 19 will, das Vorhandensein fliefsenden Wassers im ersten Tempel, ist von keiner besonderen Wichtigkeit. Das Wasser, was dem Tempel zugeführt wurde, erhielt es nicht durch eine eigentliche Quelle, sondern durch unterirdische Kanäle. Dieses natürliche Wasser, welches zum Gebrauche des Tempels diente, wurde aber nicht in das eigentliche

Tempelhaus, sondern nur in den Vorhof geleitet; dagegen entspringt das geistige Wasser im Tempelhause und findet seine Bestimmung erst in der Wüste und im todten Meere (33). Bei Ezechiel kommt das Wasser unter der Schwelle des Hauses (des eigentlichen Tempelhauses, des Heiligen und Allerheiligsten) gegen Osten hervor und nach Offenb. 22, 1 geht der Strom des Wassers aus von dem Throne Gottes und des Lammes. Man sieht hieraus, dafs Johannes 47, 1 aus 43, 7 ergänzt hat. In Beziehung hierauf heifst es 43, 7 : „Und siehe, die Ehre des Gottes Israel kam von Osten und seine Stimme wie die Stimme vieler Wasser und die Erde leuchtete von seiner Ehre. Und die Ehre Jehovas kam in das Haus durch das Thor gegen Osten. — — Und siehe, das Haus war voll von der Ehre Jehovas. Und ich hörte einen reden zu mir aus dem Hause — — und er sprach zu mir : du Menschensohn, den Ort (siehest du) meines Thrones und den Ort meiner Fufssohlen, da ich wohnen werde in Mitte der Söhne Israels in Ewigkeit". Hier wird als der Grund, warum sich vom Heiligthum die Ströme des Heils ergiefsen, der Einzug Jehovas mit seiner Herrlichkeit angegeben. Von dem zur Zeit des Ezechiels in Trümmern liegenden Tempel konnten sie noch nicht ausgehen, weil er noch nicht wahrhaft der Ort des Thrones Jehovas war. Dieses wurde das Heiligthum, die Kirche, erst durch den, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte. Von dieser Zeit verdiente es auch erst den Namen : „Jehova daselbst, יְהוָה שָׁמָּה", 48, 35. Wie die Verkündigung von der Einwohnung Jehovas in Kap. 43 in Christo ihre Erfüllung fand, darauf weiset Johannes hin, wenn er von

---

(33) Es ist daher irrig, wenn Steudel, Theol. des A. T. S. 491 sagt : „Nach Ezech. 47, 1 ff. entsprang auf der Morgenseite des Tempels eine Quelle, *welche demselben den erforderlichen Vorrath an Wasser darbot*".

dem Throne Gottes und des Lammes redet. Die Worte : „denn die Vorderseite des Hauses war gegen Osten gerichtet“, gehen von der Voraussetzung aus, dafs das Wasser von der Fronte des Hauses ausgehen mufs. Geben wir כִּי mit Ewald die Bedeutung *da*, so will der Prophet blofs den Grund angeben, warum das Wasser östlich geflossen sei. — Die verschieden erklärten Worte : „und die Wasser flossen herab unterhalb der rechten Seite des Hauses, südlich vom Altar“, sollen auf die moralische Höhe des Heiligthums, des Ortes, wo Jehova thront, hinweisen. Nach Thenius a. a. O. S. 35 soll schon in dem Salomonischen Tempel eine Erhöhung des eigentlichen Tempelhauses über den inneren Vorhof statt gefunden haben. Den Grund, warum das durch die östliche Pforte des Hauses kommende Wasser nicht unterhalb des Hauses in gerader Richtung nach dem äufseren Ostthore, sondern rechts, also durch den Theil des Vorhofes, welcher unter der südlichen Seite des Hauses lag, oder durch den südlichen Theil des Vorhofes abflofs, geben die Worte : „*südlich* vom Altar“, an. Es stand nämlich unmittelbar vor der östlichen Pforte des Heiligthums der Brandopferaltar (40, 47), welcher den geraden Lauf des Wassers hemmte und den Abflufs südlich nöthig machte. Der Grund dieser Angabe ist daher ein rein *localer*.

V. 2 : וַיּוֹצִאֵנִי דֶּרֶךְ־שַׁעַר צָפוֹנָה וַיְסִבֵּנִי דֶּרֶךְ חוּץ אֶל־שַׁעַר הַחוּץ דֶּרֶךְ הַפּוֹנֶה קָדִים וְהִנֵּה־מַיִם מְפַכִּים מִן־הַכָּתֵף הַיְמָנִית׃ *Und er führte mich des Weges durch das Nordthor hinaus und führte mich draufsen herum zu dem äufseren Thore, das nach Osten sieht, und siehe Wasser flossen abwärts* (de Wett. : *sprang hervor*, Ew. : *träufelten herab*) *von der rechten (südlichen) Seite des Hauses.*

Der Prophet soll jetzt, nachdem er das Wasser in seinem Ursprunge geschaut hat, seinen weiteren Lauf verfolgen. Um dieses zu können, mufs derselbe den Tempel verlassen. Da das Wasser nach Osten fliefst, so hätte

dasselbe eigentlich aus dem Ostthore fliefsen sollen. Allein dieses äufsere Thor des Heiligthums war nach Kap. 44, 1. 2 stets verschlossen, weil Jehova hier durchgegangen war, als er seinen Einzug in den Tempel hielt. Es mufs daher der Prophet einen Umweg durch das Nordthor nehmen und aufserhalb des Tempels den Weg zu dem Ostthore machen. — Das nur hier in Piel vorkommende פִּכָּה soll nach Gesen. zu dem Worte, Ew. u. A. die Bedeutung *tröpfeln* haben und verwandt sein mit בָּכָה *weinen*, nach And. (Füller, Fürst, Hengst.) *quellen, entsprudeln, fliefsen, heraus-, hervorfliefsen, effluere, emanare*, in Piel : *hervorsprudeln, hervorfliefsen lassen* bedeuten. Allein die Bedeutung *tröpfeln* pafst hier nicht, weil das Wasser in seinem Ursprunge schon reichlich und lebendig flofs. פִּכָּה ist wohl verwandt mit בָּקַק *ausgiefsen, ausleeren*, arab. بَقْبَقَ nach dem Schalle gebildet, von dem Tone, den die *Flasche* (בַּקְבּוּק) beim Ausgiefsen giebt. Der Alex. hat מַיִם מְפַכִּים *τὸ ὕδωρ κατεφέρετο*, Hier. : aquae redundantes, der Alex. : נֹפְקִים aq. *egredientes* wiedergegeben. — Der sich an der östlichen Seite bei dem Ostthore befindende Prophet sieht das Wasser nach Osten abfliefsen. Die südliche Seite kann daher nur die südöstliche sein, im Gegensatze gegen Südwesten und gegen das genau gegen Osten gerichtete Thor, vgl. 1 Kön. 7, 39, wonach das eherne Meer an der rechten Seite des Hauses östlich gegen Süden stand; Michaelis : a parte templi orientali, sed a latere meridionali.

V. 3. 4. 5 : בְּצֵאת־הָאִישׁ קָדִים וְקָו בְּיָדוֹ וַיָּמָד אֶלֶף בָּאַמָּה וַיַּעֲבִרֵנִי בַמַּיִם מֵי אָפְסָיִם׃ וַיָּמָד אֶלֶף וַיַּעֲבִרֵנִי בַמַּיִם מַיִם בִּרְכָּיִם וַיָּמָד אֶלֶף וַיַּעֲבִרֵנִי מֵי מָתְנָיִם׃ וַיָּמָד אֶלֶף נַחַל אֲשֶׁר לֹא־אוּכַל לַעֲבֹר כִּי־גָאוּ הַמַּיִם מֵי שָׂחוּ נַחַל אֲשֶׁר לֹא־יֵעָבֵר׃ *Als der Mann ostwärts fortging und eine Mefsruthe in seiner Hand (hielt), da mafs er 1000 Ellen und liefs mich durch's Wasser gehen, — es ging bis an die Knöchel; und er mafs (wieder) 1000 Ellen und liefs mich durch das Wasser gehen, da gings*

mir bis an die Knie, und er maſs (wieder) 1000 Ellen und lieſs mich durch das Wasser gehen, da gings mir an die Lenden (Hüfte), und er maſs noch 1000, da war's ein Fluſs, den ich nicht überschreiten konnte, denn das Wasser war so hoch, daſs man schwimmen muſste (Ew. : *weil die Wasser sich zu Schwimmwasser hoben), ein Fluſs, der nicht zu durchschreiten war.*

Der Prophet will hier sagen, daſs das anfangs unscheinbare Heil sich immer reichlicher und herrlicher verbreiten werde. Das zu Jerusalem verkündigte Evangelium soll sich mit seinen Heilsmitteln immer mehr ausbreiten und den in Irrthum und Sünde sich befindenden Völkern wahres und höheres geistiges Leben geben. Ein ähnliches Bild findet sich 17, 22. 23, wo der Messias als ein zartes Reis erscheint, welches zur groſsen Ceder heranwächst, und Matth. 13, 31. 32 das Gleichniſs vom Senfkorn und V. 33 vom Sauerteige. Nach Analogie von V. 3. 4 ging der Prophet nach V. 5 bis zum Halse in's Wasser (Jes. 8, 8) und erkannte, daſs er den Fluſs wegen der Tiefe nicht mehr überschreiten konnte. Nach V. 6 wird der Prophet aus dem Strome wieder zu seinem Rande zurückgeführt. Unter den Wassern des Flusses versteht auch Ephräm die von den Aposteln verkündigte Lehre, welche vom Himmel gekommen, den Heiden mitgetheilt worden ist und ihre frühere bittere Lage in eine angenehme und erfreuliche verändert hat. Das nur hier vorkommende אָפְסַיִם im Dual bezeichnet wahrscheinlich *Knöchel* (Chald., Syr., Hieron., de Wette, Fürst u. A.), bis wohin der Fuſs reicht, und nicht wie Gesen., Hävern. u. A. wollen *Fuſssohlen*, eig. die Extremitäten. *Wasser der Fuſssohlen* giebt keinen passenden Gedanken.

V. 6 : וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲרָאִיתָ בֶן־אָדָם וַיּוֹלִכֵנִי וַיְשִׁבֵנִי עַל־שְׂפַת הַנָּחַל : *Und er sprach zu mir : siehest du Menschensohn? und er lieſs mich gehen und brachte mich zurück an den Rand des Flusses.*

Durch : „siehest du“, wird der Prophet auf die Sehenswürdigkeit und Herrlichkeit des im Vorhergehenden bildlich bezeichneten grofsen Heils hingewiesen. Hierauf wird er wieder zurückgeführt an das Ufer, damit ihm die Wirkungen des Wassers gezeigt werden.

V. 7 : בְּשׁוּבֵנִי וְהִנֵּה אֶל־שְׂפַת הַנַּחַל עֵץ רַב מְאֹד מִזֶּה וּמִזֶּה
Da ich zurückkehrte, siehe da standen am Rande des Flusses sehr viele Bäume an beiden Seiten (*hüben und drüben*).

Der nach Osten fliefsende Flufs hatte die unfruchtbare Wüste in fruchtbares Land, worauf herrliche Fruchtbäume (V. 12) wuchsen, umgewandelt. Bezeichnet der Flufs das heilbringende Evangelium und seine Gnadengüter, so erscheint das Heil hier in der Gestalt von Baumfrucht, wie im vorigen das Wasser, vgl. Jes. 55, 1. 2, wo neben dem Wasser für den Durstigen das Brod für den Hungrigen genannt wird. Dafs hier die Baumfrüchte die geistige Nahrung sinnbilden, unterliegt nach dem Zusammenhange und dem Zwecke keinem Zweifel. Die Bäume kommen daher hier nur nach ihren Früchten in Betracht. Es läfst sich hier eine Beziehung auf die Bäume des Paradieses, deren Früchte den ersten Menschen als Nahrung dienten, nicht verkennen. בְּשׁוּבֵנִי eig. *bei meinem Zurückkehren,* And. bei meinem Zurückführen, d. i. als er mich zurückführte, Hitz. : *da er mit mir zurückkehrte*, vgl. 1 Mos. 46, 4; Ps. 42, 5.

V. 8 : וַיֹּאמֶר אֵלַי הַמַּיִם הָאֵלֶּה יוֹצְאִים אֶל־הַגְּלִילָה הַקַּדְמוֹנָה
וְיָרְדוּ עַל־הָעֲרָבָה וּבָאוּ הַיָּמָּה אֶל־הַיָּמָּה הַמּוּצָאִים וְנִרְפְּאוּ הַמָּיִם :
Und er sprach zu mir : diese Wasser fliefsen zu dem östlichen Kreise (Ew. : *gegen die östliche Mark*) *und fliefsen auf der Steppe (Heide) herab und kommen dann zum Meere* (Ew. : *gegen Westen*)*; zum Meere (kommen) die herausgeleiteten, und es werden die Wasser geheilt* (Ew. : *nach Westen sind die Mündungen und heilsam wird das Wasser sein,* de Wette : *sein Ausflufs ins Meer macht das Wasser desselben gesund*).

Der Prophet verkündigt hier, dafs das vom Heiligthum ausgehende Heil seine segensreiche Wirksamkeit auf die von Gott entfremdete und von seinem Reiche ausgeschlossene Menschheit haben werde. Das heil. Evangelium mit seinen Gütern hat der geistig todten und in Sünde und Irrthum sich befindenden Menschheit wahres geistiges Leben gegeben und das Schlummernde wieder belebt und fruchtbringend gemacht. גְּלִילָה Fem. von גָּלִיל (von גָּלַל *rollen, wälzen, umkreisen*), welches Ephräm der Syrer und Theodoret mit Unrecht für Galiläa hielten, bezeichnet eigentl. *Umkreis, Landstrich*, welches Jos. 13, 2; Joel 4, 4 die Gegenden der Philister, und Jos. 22, 10. 11 die Gegenden des Jordans bezeichnet, und ist hier verschieden von גָּלִיל Jes. 8, 23, wo es das nördliche Galiläa bezeichnet, welches im besonderen Grade des messianischen Heils theilhaftig werden soll. Dafs Ezechiel hier das unfruchtbare Jordanthal bei Jericho, welches הָעֲרָבָה genannt wird, im Auge habe, geht aus dem Laufe des Flusses hervor. Da dieser Flufs nicht durch das Kidronthal, welches in das todte Meer mündet, sondern durch eine hochliegende Gegend mit Berghöhen östlich in die untere wüste Gegend am Jordan bei Jericho fliefst, so mufs dieser Lauf eine teleologische Bedeutung haben. Welche nun diese sei, darüber läfst die Stelle Joel 4, 18, wo der Araba hier das Thal der Acacien entspricht, und Jes. 35, 6: „geöffnet werden in der Wüste Wasser und Ströme in der Wüste (Haide)", wo die Araba in Parallelismus mit der Wüste steht, keinen Zweifel. Das Südende der Araba, wohin das Wasser seinen Ablauf hat, ist die Gegend beim Einflusse des Jordan in das todte Meer, welche eine traurige Wüste ist. Ritter, Erdk. XV, 1, S. 552 schreibt hierüber: „Noch weiter südwärts (von der Furth Helu) bis zum Nordende des todten Meeres verschwindet jede Spur von Vegetation bis auf einzelne Salz- und Kulikräuter; der wellige und thonige Boden geht in volle wagerechte Ebene über, von sandigen und thonigen Felsen durchdrungen".

Und v. Raumer S. 52 : „Am Nordende des todten Meeres ist eine Wüste, welche sich aufwärts längs der Westseite der Jordansebene bis über Jericho herauszieht.“ — Monro sagt, die Ebene am unteren Jordan und todten Meere biete vom Gebirge Juda bis zum Hinabsteigen nach Jericho den Anblick der grössten Oede, „the aspect of extreme desolation“. Dafs das Meer das todte und nicht das mittelländische ist, darüber läfst das Vorhergehende, wonach der aus dem Tempel an seiner östlichen Seite fliefsende Flufs nach Osten fliefst (V. 1. 2) und V. 3, wonach der Mann, dem Laufe des Wassers folgend, nach Osten geht, dann der östliche Kreis und die Araba hier, nicht den mindesten Zweifel. Das todte Meer (das Ostmeer) wird auch 47, 18 das *östliche* קַדְמֹנִי und öfters genannt. Dafs nur an das todte Meer hier zu denken ist, erhellt auch aus dem Zusammenhange mit der Araba, und 5 Mos. 3, 17; 4, 49 wird dasselbe geradezu das Meer der Araba genannt. יָם wird nach Jes. 16, 8 das Ostmeer genannt. Es ist also nicht das „grofse“ (V. 10), das mittelländische Meer, gemeint. *Gegen Westen* würde auch יָמָּה und הַיָּמָּה ausgedrückt werden müssen. — Hierzu kommt, dafs das Wasser des Meeres durch jenen Flufs gesund werden soll; was voraussetzt, dafs das Wasser dieses Meeres in seinem natürlichen Zustande ungeniefsbar und krank ist, was nur vom todten Meere gilt, vgl. Plinius histor. nat. V. 15, wo er vom Jordan schreibt : „Velut invitus Asphaltiten lacum dirum natura petit, a quo postremo ebibitur aquasque laudatas amittit pestilentialibus mixtas“. Tacitus beschreibt dasselbe hist. V. c. 6 : „Lacus immenso ambitu, specie maris, sapore corruptior, gravitate odoris accolis pestifer, neque vento impellitur neque pisces aut suetas aquis volucres pascitur“. Diese Stelle haben schon ältere Ausleger mit Joh. 5, 19 : *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* zusammengestellt. Dafs das todte Meer, welches kein lebendes Thier in sich birgt, keinen Pflanzenwuchs an seinen Ufern hat und dessen Wasser ungeniefs-

bar und ungesund ist, hier ein Symbol der verderbten und geistig todten Welt ist, kann um so weniger bezweifelt werden, da es einem Gerichte Gottes über die mit schweren Sünden belasteten Bewohner dieser Gegend seinen Ursprung verdankt und daher sehr geeignet ist, den Zustand der verderbten Welt zu bezeichnen. Die Wiederholung „zum Meere“ hat ihren Grund in dem Zwecke, daran die Bedeutung zu knüpfen. Welcher nun dieser sei, das wird durch „die herausgeleiteten“ schon angedeutet, indem diese Angabe auf die höhere Hand hinweist, welche den Heilsplan nach göttlichem Rath ausführt. Diese geistlichen Wasser sollen bei dem todten Meere der Welt thun, was die natürlichen Wasser bei dem gewöhnlich so genannten todten Meere nicht zu wirken vermögen. Die kranken Wasser, welche die gesunden zu verderben pflegen, wie das Wasser des todten Meeres die gesunden Wasser des Jordan und die in dasselbe hinein fliefsenden Flüsse und Bäche (Arnon), soll das aus dem Tempel fliefsende, welches nicht seinen natürlichen Lauf nimmt, gesund machen, vgl. 2 Kön. 2, 21. 22. Bezeichnet das gesunde Wasser das messianische Heil, so wird demselben hier die Zurückführung und geistige Belebung der durch den Abfall von Gott geistig abgestorbenen Menschheit zugeschrieben. Diese soll zu der treuen Verehrung des einen wahren Gottes sich wenden, bei dem nach Ps. 36 „die Quelle des Lebens ist und in dessen Lichte wir Licht sehen“.

V. 9 : וְהָיָה כָל־נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר־יִשְׁרֹץ אֶל כָּל־אֲשֶׁר יָבוֹא שָׁם נַחֲלַיִם יִחְיֶה וְהָיָה הַדָּגָה רַבָּה מְאֹד כִּי בָאוּ שָׁמָּה הַמַּיִם הָאֵלֶּה וְיֵרָפְאוּ וָחָי כֹּל אֲשֶׁר־יָבוֹא שָׁמָּה הַנָּחַל : *Und es geschieht, es lebt jedes lebendige Wesen, welches kriecht, sich regt* (Hengstb.: *davon es wimmeln wird*) *auf Allem, wohin der Doppelflufs kommt, und es sind der Fische sehr viele; denn wohin diese Wasser kommen, da sind sie heilsam, und jedes, wohin der Flufs kommt, das lebt neu auf.*

Der Prophet will hier sagen : alle Völker oder Menschen, unter welche das messianische Heil gedrungen und von

denen es willig aufgenommen ist, werden geistig gesund und fruchtbringend, wie eine dürre Haide durch frisches Wasser. — Durch das : „und es geschieht", wird die Aufmerksamkeit auf die merkwürdige Veränderung hingelenkt. Das aus dem Heiligthum reichlich fliefsende Wasser ruft zuerst neues Leben hervor. Es wird diesem Wasser hier Leben zugeschrieben im Gegensatze zum todten Meere, welches ohne Leben und lebenfeindlich ist. „Dem Zeugnifs des ganzen Alterthums (Tacit. hist. 5, 6 u. Hieron. z. d. St.) und den meisten neueren Reisenden zufolge", schreibt Robinson, II, S. 464, „findet sich in den Gewässern des todten Meeres kein lebendes Wesen — ja nicht einmal eine Spur von Thier- oder Pflanzenleben. Unsere eigene Erfahrung, so weit wir Gelegenheit hatten zu beobachten, dient, die Wahrheit dieses Zeugnisses zu bestätigen. Wir bemerkten kein Zeichen von Leben im Wasser". — „Lebende Wesen" sind hier solche, die zwar leben, aber kein höheres geistiges Leben haben. Das „wir leben" zeigt, dafs hier von lebenden Wesen im vollen Sinne und nicht von blofs physisch lebenden, im abgeschwächten Sinne die Rede ist. Durch den Dual נַחֲלַיִם *Doppelflufs* will der Prophet den Flufs als einen starken, der zugleich gesund macht und Leben bringt, wie Jer. 50, 21 מְרָתַיִם *doppelte Widerspenstigkeit, Doppelabfall,* Fürst: *Gewaltherrschaft,* ferner *Kuschan Rischatajim Doppelbosheit,* die gröfste Bosheit, bezeichnen. Der Eigenname ist blofs *Kuschan, Rischatajim* nur Beisatz, wie Evil in Elvilmerodach. — Da die aus dem Heiligthum fliefsende Quelle erst nach ihrem Austritt Vergröfserung erhält und zum Flufs anwächst und die wunderbare Veränderung im todten Meere bewirkt, so ist gewissermafsen auch im Vorhergehenden von einem doppelten Wasser die Rede. נַחֲלַיִם von נַחַל *Bach,* Plur. נְחָלִים torrens ist punctirt wie נַעֲלַיִם *Paar Schuhe* Amos 2, 6; 8, 6 von נַעַל Plur. נְעָלִים. Es ist daher unrichtig, wenn Hitzig נַחֲלַיִם für ein Particip Niphal von חָלָה *krank sein* ansieht, und meint, dafs es wie

שָׁמַיִם und aram. z. B. בָּעַיִן *quaerentes* punctirt sei. Die Schreibung נְעָלָם (nicht נַעֲלָם wie Hitzig punctirt) ist wegen יָבוֹא nicht nöthig, vgl. 14, 1. — אֶל steht hier wie 1 Mos. 7, 21 für עַל *auf. Auf Allem* ist s. v. a. an jedem Orte. — Ist das todte Meer Symbol der Welt, so bezeichnen die Fische in demselben die Menschen, die geistig todt waren, aber durch das Heil wahres Leben erhalten, vgl. Offenb. 8, 9. Dafs Petri wunderbarer Fischzug vor der Auferstehung, Luc. 5, in dessen Ausdeutung Christus sagt: von nun an wirst du Menschen fangen, V. 10, so wie Petri wunderbarer Fischzug nach der Auferstehung, Joh. 21, ferner das Gleichnifs vom Netze, das ins Meer geworfen wird, damit man allerlei Gattung fängt, eine Beziehung zu unserem und dem folgenden Verse habe, läfst sich nicht verkennen. Nachdem das ungesunde Wasser gesund geworden, wird Alles, was in ihm lebt und wohin es kommt, gesund. Nach Ephräm sollen die Fische eifrige und muthige Gottesverehrer, namentlich die Führer und Vorsteher der gläubigen Christen, bezeichnen.

V. 10 : וְהָיָה יַעַמְדוּ עָלָיו דַּוָּגִים מֵעֵין גֶּדִי וְעַד־עֵין עֶגְלַיִם מִשְׁטוֹחַ לַחֲרָמִים יִהְיוּ לְמִינָה תִּהְיֶה דְגָתָם כִּדְגַת הַיָּם הַגָּדוֹל רַבָּה מְאֹד׃ *Und es geschieht, stehen werden an ihm Fischer von Aengedi und bis Aen-eglaim, zum Orte der Ausspannung* (Ewald: *Wurfart*) *wird es den Netzen dienen, ihrer Art nach werden seine Fische wie die Fische des grofsen Meeres, sehr viele.*

Bezeichnen die Fische, die durch das gesunde Wasser zum Leben gelangen, die Menschen, so können die Fischer nur die Boten des Heils sein, welche die Lebendiggewordenen, d. i. die, welche das Evangelium willig angenommen haben, in das Reich Gottes sammeln und in die Gemeinschaft der Kirche einführen. Wenn der Heiland Matth. 4, 18. 19 zu Petrus und Andreas spricht: „ich will euch zu Menschenfischern machen", und wenn Joh. 21, 1—14 die Apostel als Fischer erscheinen, so läfst sich auch hier eine Beziehung auf unsere Stelle nicht verken-

nen. Der Grund, warum der Prophet die genannten beiden Oerter zusammenstellt, liegt wohl darin, dafs beide von der Quelle den Namen haben. Aengedi liegt ziemlich weit südlich. Da der Prophet ohne Zweifel eine grofse Entfernung bezeichnen wollte, so scheint die Meinung des Hieron. richtig, welcher Aenglaim an das Nordende des todten Meeres setzt, da wo der Jordan hineinfliefst. Vgl. jedoch Robins. a. a. O., S. 445 ff. — Ueber das Subject zu יִהְיוּ sind die Ausleger nicht einig. Nach einigen, wie Neumann, sollen es die Fischer sein, indem dieser erklärt: „ein Ausspannen der Netze werden sie sein, sie werden ganz darin aufgehen, nichts anderes thun und zu thun haben, als die Netze ausspannen". Viel angemessener nimmt man als Subject die Orte von Aengedi bis Aeneglaim, an denen bisher noch keine ausgespannten Netze, gleichsam die Symbole des Fischreichthums, gesehen worden. Für die Erklärung sprechen Kap. 26, 5. 14. מִשְׁטַח חֲרָמִים, welche Worte nur an den Ort des Ausspannens, an das Ausspannen nach dem Fange denken lassen. So bezeichnet auch מִזְבֵּחַ den Ort des Schlachtens, *Schlachtort, Altar* und מִדְבָּר *Wüste*, eig. *Trift*, d. i. Ort, wohin das Vieh getrieben wird. Dagegen hält Hitzig הַמַּיִם am Schlusse des 8. V. für das Subject von וְהָיָה, welches das Folgende einleitet und oft den 2. Mod. nach sich hat. V. 9; 18, 11; 38, 10 ff. hat der Al. falsch וְחָיָה *ζήσεται* gelesen und zum vorhergehenden Verse gezogen. — לְמִינָה weiset zurück auf 1 Mos. 1, 21, worauf auch schon das: „alle lebende Wesen, davon es wimmelt" und in V. 9: und Gott schuf die grofsen Seethiere (Drachen) und alle lebendigen Wesen, die sich regen, davon wimmeln die Wasser nach ihren Arten", hindeutet. Nach Ezechiel soll im todten Meere, d. i. in der Gott entfremdeten Welt, ein eben solches fröhliches Gewimmel von solchen, die des Lebens aus Gott theilhaftig geworden, entstehen, wie einst bei der Schöpfung in dem natürlichen Meere von gewöhnlichen Fischen.

V. 11 : בִּצֹּאתָו וּגְבָאָיו וְלֹא יֵרָפְאוּ לְמֶלַח נִתָּנוּ : *Seine Sümpfe* (de Wett. : *Teiche,* Hengst. : *Pfützen,* Ew. : *Ausgänge*) *und seine Lachen* (Ew. : *Eingänge*) — *die werden nicht heilsam (gesund,* Hengst., Hitz., Hävern. : *werden nicht geheilt), zu Salze sind sie bestimmt* (eig. *hingegeben*).

Auch diese Worte haben wieder eine Beziehung auf das todte Meer und seine Umgebung. Da der Wasserstand desselben zu den verschiedenen Zeiten des Jahres verschieden ist, so entstehen bei Abnahme des hohen Standes Lachen und Sümpfe, welche von dem Meere abgeschnitten sind und bei der Verdunstung eine Salzkruste zurücklassen. Robinson bemerkt Th. II, S. 459, dafs das todte Meer zuweilen 10—15 Fufs höher stehen müsse, als zur Zeit (Mai), da er es sah, und dafs es, wenn es voll ist, an seinem Südende einen Salzmorast eine deutsche Meile weit überschwemme. Und S. 434 schreibt er von den Lachen desselben : „Die gröfsere bedeutendere derselben liegt südlich von der den Namen Birkat el-Kubil führenden Stelle. Diefs ist eine kleine Bai, ein Einschnitt in die westlichen Klippen, wo das Wasser, wenn es hoch steht, in das seichte Becken hineinfliefst, verdunstet und Salz zurückläfst". Bezeichnet, wie oben gezeigt wurde, das todte Meer die geistig todte und in Sünde und Irrthum sich befindende Welt, so können die Sümpfe und Lachen, die ursprünglich von derselben Beschaffenheit wie der Hauptsee mit dem einzigen Unterschiede sind, dafs sie sich absperren gegen die heilenden Wasser, die aus dem Heiligthum fliefsen und in ihrem ursprünglichen Verderben beharren, nur diejenigen Menschen bezeichnen, welche sich vom messianischen Heile ausschliefsen und in Sünde und Irrthum verharren. Der Sache nach entsprechend ist Jesaia : „Nicht ist Friede, spricht mein Gott, den Bösen". Jesaia schliefst hier die Bösen von der Theilnahme an den herrlichen Verheifsungen aus, 48, 22; 57, 21, vgl. 66, 24 und die Drohung Jer. 30, 23. 24. In der Offenb. 20, 10 entspricht den Sümpfen und Lachen die

λίμνη τοῦ πυρός. Daſs das Salz hier nicht wie sonst oft als Erhaltungsmittel und Würze in Betracht kommt, sondern als Hinderniſs der Fruchtbarkeit und des Lebens und Gedeihens, bedarf kaum der Bemerkung. Plinius sagt hist. nat. I, 31, c. 7 : „Omnis locus, in quo reperitur sal, sterilis est nihilque gignit“, vgl. 5 Mos. 29, 21; Jerem. 17, 16; Zeph. 2, 9; Ps. 107, 34. Die Wasser, denen nicht der Zugang durch die Wasser aus dem Heiligthum gestattet ist, bleiben in ihrem natürlichen Zustand; sie sind und bleiben ungesund und krank. Auf das zurückbleibende Salz nach der Verdunstung als Erhaltungsmittel und Würze wird hier gar nicht Rücksicht genommen. Es ist daher die Bemerkung Hitzig's unzulässig, wenn er schreibt : „Somit aber nützen die Pfützen noch etwas; denn des Salzes, materiellen Salzes, bedurfte auch die neue Theokratie“. בִּצֹּאתָו ist incorrecte Schreibart für בִּצֹּתָיו vom Sing. בִּצָּה *Sumpf* Job 8, 11; 40, 21, vom ungebräuchlichen בָּצַץ, arab. بَضَّ *langsam fließen, tröpfeln,* daher بَضَّةٌ *weniges Wasser.* Der Alex. wurde an der Orthographie בצארתו irre und dachte an צֵאת, und בוֹא und bei גְּבָאָיו an גָּבַהּ, denn er übersetzt : *καὶ ἐν τῇ διεκβολῇ αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ ἐπιστροφῇ αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ ὑπεράρσει αὐτοῦ.*

V. 12 : וְעַל־הַנַּחַל יַעֲלֶה עַל־שְׂפָתוֹ מִזֶּה וּמִזֶּה כָּל־עֵץ־מַאֲכָל
לֹא־יִבּוֹל עָלֵהוּ וְלֹא־יִתֹּם פִּרְיוֹ לָחֳדָשָׁיו יְבַכֵּר כִּי מֵימָיו מִן־הַמִּקְדָּשׁ
הֵמָּה יוֹצְאִים וְהָיוּ פִרְיוֹ לְמַאֲכָל וְעָלֵהוּ לִתְרוּפָה : *Und an dem Flusse werden wachsen auf beiden Seiten allerlei Fruchtbäume* (Ew. : *jedes eſsbare Holz,* Hengstenb. : *alle fruchtbare Bäume*), *deren Blätter nie welken, noch deren Früchte mangeln werden; nach ihren Monaten werden sie gezeitigt (frisch reif), weil ihr Wasser aus dem Heiligthum kommt und ihre Frucht zur Speise dient und ihre Blätter zur Heilung* (Ew., Hitz. : *Arznei*).

In diesem Verse bezeichnet der Prophet unter dem Bilde von stets tragenden Fruchtbäumen das messianische Heil als eine geistige Speise, welche jeder ununterbrochen

geniefsen und sich dadurch beleben und stärken kann. Denn dadurch, dafs die Bäume jeden Monat neue Früchte bringen, weiset der Prophet auf das Ununterbrochene des Heilsgenusses hin. In Betreff des aus dem Heiligthum fliefsenden Wassers bemerkt Hitzig: „Der Grund leuchtet ein: weil dieser Bach direct und unmittelbar von dem Wohnsitze desjenigen ausgeht, der der Urheber aller Lebenskraft und Fruchtbarkeit ist“. Die Gesundung der kranken Heiden geschieht durch die geistige Speise der göttlichen Lehre und Gnaden. Die Heilung erscheint also hier als eine gratia medicinalis; weshalb aufser den ernährenden Früchten noch die heilenden Blätter genannt werden. לְחֳדָשָׁיו *nach* oder *in ihren einzelnen Monaten*, 1 Chron. 23, 31, Hieron. u. Chald. *per singulos menses*, der Syr. ܘܟܠ ܪܫ ܝܪܚܐ *quovis initio mensium.* Das in Kal ungebräuchliche בָּכַר, im Arab. *frühzeitig sein, früh thun*, daher بَكْرَةٌ *frühe*, بَكِيرَةٌ *frühzeitige Frucht*, bezeichnet in *Piel frühe, neue Früchte tragen, zeitigen.* תְּרוּפָה, der Alex. *ὑγίεια*, Hieron. *medicina*, Offenb. 22, 2 *καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν*, ist von רוּף s. v. a. רָפָא *heilen* abzuleiten, da für רָפָא nicht selten das רוּף näher verwandte רָפָה vorkommt. תְּרוּפָה ist s. v. a. רְפָאָה nur im Plural רְפָאוֹת *Heilmittel*, Ezech. 30, 21; Jerem. 30, 13; 46, 11. Der heil. Ephräm versteht unter den Fruchtbäumen Menschen, welche sich durch Wort und That auszeichnen, und unter den Blättern, welche als heilsame Arzneimittel bezeichnet werden, die göttlichen Vorschriften, wodurch Leben und Gesundheit gebracht wird.

XI.

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Daniel.

§. 1.

Vorbemerkungen.

Der Prophet *Daniel* (1), dem das unter diesem Namen vorkommende Buch des A. T. zugeschrieben wird, stammte aus einer vornehmen, nach Josephus (Antt. 10, 1) aus der königlichen Familie des Zedekias (vgl. auch Epiphanius Opp. II, p. 242) und wurde nach der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer als Jüngling im 3. Regierungsjahr Jojakims nebst mehreren anderen Judäern nach Babylon abgeführt (Dan. 1, 1. 6), wo er drei Jahre lang mit drei anderen Jünglingen seines Volkes auf Befehl des

---

(1) דָּנִיֵּאל (1, 6), דָּנִאֵל (Ezech. 14, 14. 20; 25, 3), *Δανιήλ*, Syr. ܕܳܢܺܝܐܝܶܠ, Vulg. Daniēl, *Richter* ist Gott, Gesen. *Richter Gottes*, d. i. der im Namen Gottes Recht spricht, Fürst: *Richter durch Gott.* Ueber Daniels Lebensumstände giebt es noch mehrere unverbürgte Nachrichten, welche sich bei Carpzov, introd. IV, 231 ff., Harenberg: Erklärung der Weissagungen Daniels, S. 140 ff., Bertholdt zu Dan. 1, 3 ff., u. Einleitung IV, 1505 ff. finden. Nach einer jüdischen Sage soll er wie seine Genossen verschnitten worden sein, Origen. III, p. 372. 657, vgl. Huet. zur letzten Stelle. Zur Zeit Ezechiels (14, 14; 18, 20; 25, 3) galt Daniel schon als ein Muster der Weisheit und Gottesfurcht, und Josephus schreibt Antt. 10, 11. 7 von ihm: *ἅπαντα αὐτῷ παραδόξως ὡς ἑνί τινι τῶν μεγίστων εὐτυχήθη προφητῶν καὶ παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τιμή τε καὶ δόξα παρὰ τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλήθους καὶ τελευτήσας δὲ μνήμην αἰώνιον ἔχει*, und Gemar Joma heiſst es von ihm: אם יהין כל וחכמי האומות בכף מאזנים אחת ודניאל וכף שנית היה מכריע את כולם d. i. *si essent omnes sapientes gentium in una lance librae et Dan. in altera, solus praeponderaret omnibus.*

Königs in der Sprache und Weisheit der Chaldäer für den königlichen Dienst unterrichtet wurde und nach einer öfters erwähnten Sitte (1 Mos. 41, 45; Esth. 2, 7; 2 Chron. 36, 1) den chaldäischen Namen בֵּלְטְשַׁאצַּר (*Beli princeps*) erhielt (Dan. 1, 7; 2, 26). Während des Unterrichts sollte er wie die drei übrigen Jünglinge, deren hebräische Namen ebenfalls mit chaldäischen vertauscht wurden, Speise und Trank von der königlichen Tafel erhalten; sie erbaten sich aber zu Vermeidung der Verunreinigung andere, welche das mosaische Gesetz gestattete. Nach dem Unterrichte wurden Daniel und seine drei Freunde geprüft und als höchst kenntnifsreich befunden. Durch die glückliche Deutung eines Traumes des Königs Nebucadnezar erlangte Daniel ein hohes Hofamt und die Würde eines Vorstehers der babylonischen Magierkaste (Dan. 2, 48), welche er unter den Nachfolgern Nebucadnezars wieder verloren zu haben scheint (Dan. 5, 10—16). Bei der Thronveränderung, welche eine Folge der Einnahme Babylons durch die Medoperser war, stieg er bis zum Staatsminister empor (Dan. 6, 1) und bekleidete diese Stelle wahrscheinlich auch unter Cyrus noch eine Zeitlang (Dan. 1, 21; 6, 29; 10, 1). Daniel, welcher also in Babylon eine ähnliche Stellung, wie Joseph in Aegypten einnahm, und durch seine Weisheit und seine Traumdeutung wie dieser zu hoher Würde gelangte, lebte unter den Königen Nebucadnezar, Evilmerodach (Jer. 52, 31), Nariglisser, Laborosoarchad und Nabonedus (*Beltschassar*), unter welchen 537 v. Chr. Babylon von Cyrus erobert wurde, und unter des Astyagus Sohne Kyaxares II., welcher bei Daniel *Darius* (דָּרְיָוֶשׁ) *der Meder*, Sohn des אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ Assuerus (Dan. 5, 31) genannt wird.

Eine nähere Darlegung des Inhaltes seines Buches ist für unseren Zweck unnöthig. Wir bemerken nur, dafs zu den wichtigeren Punkten aufser den messianischen Stellen die Offenbarungen über die vier Weltreiche, deren Verhältnifs zum Bundesvolke und ihre Zerstörung gehören.

Da diese vier Weltreiche dem messianischen Weltreiche vorhergehen und das messianische Heil erst während des vierten erscheinen und dasselbe überwinden soll, so dienten diese Weissagungen dazu, in den offenbarungslosen Zeiten von Malachi bis auf Christus das Vertrauen auf Gott, den Lenker aller Dinge, und die Hoffnung auf das zukünftige Heil Israels in schweren Zeiten der Leiden und Prüfungen aufrecht zu erhalten. In Betreff der Sprache ist noch zu bemerken, dafs Kap. 1, 1—2, 3 und Kap. 8—12 in hebräischer, Kap. 2, 4—7, 28 in chaldäischer Sprache geschrieben sind, und dafs die deuterocanonischen Stellen, nämlich das Gebet der drei Knaben im Feuerofen, die Geschichte der Susanne, sowie die vom Drachen und Bel nur in griechischer Sprache vorhanden sind. Die Echtheit des Daniel, welche nach dem Vorgange von Porphyrius in neuerer Zeit von mehreren Gelehrten, wie Corrodi (1783), Bertholdt, Bleek, v. Lengerke, Hitzig, Ewald, Herzfeldt u. A. bestritten wurde, ist mit schlagenden Gründen namentlich von Jahn, Dereser, Hug (Zeitschr. f. d. Erzb. Freiburg, VI, S. 150 ff.), Hävernick, Herbst, Keil, Auberlen und am ausführlichsten von Hengstenb. vertheidigt. Ebrard (Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, 2. Aufl., S. 208) bemerkt richtig: „Die Unächtheit Daniels hat zur Stütze nur die dogmatischen Bedenken gegen die Möglichkeit einer Weissagung überhaupt und einer so speciellen Weissagung insbesondere; die historischen und sprachlichen Gründe gegen die Aechtheit sind durch Hengstenb. und Hävernick hinlänglich widerlegt“.

§. 2.

Literarische Hülfsmittel (2).

Hippolyti commentarius in Danielis et Nebucadnezaris visionum solutionis (capp. VII—XII) editus est e

---

(2) Ueber die Schriften, welche blofs das Messianische im Daniel

codice Chisiano in Danielem secundum septuaginta interpretes, Romae 1772. Ein in griechischer Sprache geschriebenes Fragment eines Commentars über Susanna und Daniel hat Franc. Combefis in der Biblioth. Graecor. Patr. Paris 1672. Th. I, S. 50, dann Jo. Alb. Fabricius in den von ihm gesammelten Werken des Hippolyt in 2 Bänden, Hamburg 1716. 1718 herausgegeben. Hippolyt wird in den Anfang des dritten Jahrh. gesetzt.

Ephräms, des Syrers, *Commentar* (ܦܘܫܩܐ) über Daniel findet sich im zweiten Bande seiner 1740 zu Rom erschienenen Werke, S. 203 ff.

Hieronymi explanatio in Danielem prophetam findet sich in dessen von Vallars zu Venedig 1768. 4. herausgegebenen Werken, Tom. V, P. II (3).

Theodoreti commentarius in visiones Danielis prophetae (*Ὑπόμνημα εἰς τὰς ὁράσεις τοῦ προφήτου Δανιήλ*) ist abgedruckt in der Ausgabe von Schulze, Halle 1768 ff.,

---

behandeln, s. Beiträge II, 173 ff. Monographieen über einzelne Stellen kommen im Verlaufe der Untersuchung zur Erwähnung.

(3) Die praefatio zum Commentar über Daniel schliefst Hieronymus mit den Worten: „Verum iam tempus est, ut ipsius prophetae verba texamus, non iuxta consuetudinem nostram proponentes omnia et omnia disserentes, ut in duodecim prophetis fecimus; sed breviter et per intervalla ea tantum, quae obscura sunt explanantes, ne librorum innumerabilium magnitudo lectori fastidium faciat. Ad intelligendas autem extremas partes Danielis multiplex Graecorum historia necessaria est, Sutorii videlicet Callinici, Diodori, Hieronymi, Polybii, Posidonii, Claudii, Theonis et Andronici, cognomento Alipii, quos et Porphyrius esse sequutum se dedit, Josephi quoque et eorum quos ponit Josephus, praecipueque nostri Livii, et Pompeii Trogi atque Justini, qui omnem extremae visionis narrant historiam, et post Alexandrum usque ad Caesarem Augustum, Syriae et Aegypti, id est, Seleuci et Antiochi, et Ptolemaeorum bella describunt. Et si quando cogimur literarum secularium recordari, et aliqua ex his dicere quae olim omisimus, non nostrae est voluntatis, sed ut dicam, gravissimae necessitatis, ut probemus ea, quae a sanctis prophetis ante saecula multa praedicta sunt, tam Graecorum, quam Latinorum, et aliarum gentium literis contineri."

Tom. II, P. II, p. 1063 ff. Theodoret hat sowohl den prophetischen als den historischen Theil des Daniel erläutert.

Zu den jüdischen Erklärern des Daniel gehören :

Rab. Saadia Hag-Gaon (ר' סַעֲדְיָה הַגָּאוֹן) aus Phium in Aegypten († 924). Sein hebräisch geschriebener Commentar findet sich in der von Bomberg zu Venedig 1526 ff., dann zu Basel 1618 von Buxtorf herausgegebenen Bibel.

Rab. Salomon Jarchi, unter dem Namen Raschi (רש"י) bekannt, aus dem 12. Jahrh. Sein öfters gedruckter Commentar über den Daniel mit seinen Commentaren in die übrigen Bücher des A. T. ist abgedruckt in den schon erwähnten Rabbinischen Bibeln. Eine lateinische Uebersetzung des Commentars in die grofsen und kleinen Propheten und in Job und die Psalmen hat Breithaupt zu Gotha 1713. 4. herausgegeben.

Rab. Abr. Aben-Esra, aus der Mitte des 12. Jahrh. Sein Commentar über Daniel findet sich in der Rabbinischen Bibel.

Abarbanel, aus dem Ende des 15. Jahrh. Sein Commentar über Daniel mit der Ueberschrift מַעְיְנֵי יְשׁוּעָה *Quellen des Heils* (Jes. 12, 3) ist zuerst zu Neapel 1497 in 4., dann 1551. 4. ohne Angabe des Ortes, dann zu Amsterdam 1617. 4. erschienen.

Rab. Joseph Teitzak, ר' יוֹסֵף טֵיטְצַק, aus dem Ende des 15. Jahrh. Sein Commentar über Daniel und die 5 Megilloth, mit der Ueberschrift לֶחֶם סְתָרִים *panis absconsionum* (Sprüchw. 9, 17) ist gedruckt zu Venedig 1608. 4.

Rab. Joseph, Sohn Don Davids, Sohnes Joseph Jachim, der 1559 starb, hat eine Paraphrase über Daniel verfafst, welche in hebr. Sprache mit einer lateinischen Uebersetzung und Anmerkungen Constantin's l'Empereur von *Oppyk* zu Amsterdam 1633. 4. erschienen ist.

Rab. Moses Alschech, ר' משֶׁה אַלְשֵׁיךְ, welcher gegen Ende des 16. Jahrh. zu Zaphat, einer Stadt im oberen Galiläa, lebte, hat einen Commentar über Daniel mit der

Ueberschrift חֲבַצֶּלֶת הַשָּׁרוֹן, Rose Sarons (Hohel. 2, 1) verfaſst, welcher zu Zaphet 1568, dann zu Venedig 1592 erschienen ist.

Rab. Samuel, ein Sohn des Rab. Juda Valerius, hat einen Commentar über Daniel mit dem Titel : חָזוֹן לַמּוֹעֵד *visio temporis statuti* geschrieben, welcher zu Venedig 1586. 4. herausgegeben worden ist.

Zahlreich werden die Erläuterungsschriften über d. h. Schrift, so auch über Daniel, vom Anfange des 16. Jahrh. Dahin gehören namentlich die des Abtes Joachim, Venedig 1519, Faber's *Stapulensis* (Jac. la Favre von Etaplas), dessen Commentar mit dem über den Prediger erschien zu Paris 1531, des Arias Montanus, Antwerp. 1562. 8., des Bened. Pererius : commentariorum in Danielem prophetam libri sedecim, zuerst Rom 1586. fol., dann zu Lyon 1588. 4. 1591. 8. 1608. 8., und Antwerp. 1594. 8., des Casp. Sanctius : commentarius in Danielem prophetam, Lyon 1612, 1619 fol., Corn. a Lapide, Joh. Maldonat, dessen Commentar über Jeremias, Ezechiel und Daniel, Lyon 1611. 4. und Paris 1643. fol. erschienen ist, Lucas Brugensis, Jacob Veldius : commentarius in Danielem prophetam cum Chronologia ad intelligenda Jeremiae, Ezechielis et Danielis vaticinia, Antwerp. 1602. 8., Fabricius Paulitius, Rom 1625 fol., Ludwig ab Alcazar, der nebst dem hohen Liede und den Psalmen auch über viele Stellen des Daniel eine Auslegung geschrieben hat, welche zu Lyon 1631 fol. erschienen ist, Thomas von Aquin, dessen Commentar zu Paris 1640. fol. herauskam. Auſser diesen katholischen Auslegern sind zu erwähnen :

Mart. Luther : Auslegung des Propheten Daniel, welche aus drei Theilen, die zu verschiedenen Zeiten erschienen sind, besteht. Der erste ist : „Zuschrift der Uebersetzung des Propheten Daniel an Herzog Johann Friedrichen“, mit dem Epigraph : „der Prophet Daniel deutsch“, Wittenb. 1530. 4.; der zweite : „die Vorrede

über den Propheten Daniel, nebst der Auslegung des eilften und zwölften Capitels", Wittenb. 1546. 4. und der dritte : „Disputation über den Ort Daniels IV, 24". Verbunden mit dem Titel : „Auslegung des Propheten Daniel" hat sie Jo. G. Walch im 6. B. der deutschen Werke Luthers herausgegeben.

Jo. Oecolampadius : in Danielem libri duo, omnigena et abstrusiore cum Ebraeorum tum Graecorum scriptorum doctrina referti", Basel 1530. 4. 1543. 4. 1562. 4., Genf 1553 und 1578. fol.

Phil. Melanchthon : commentarius in Danielem prophetam, Wittenb. 1543. 8. und in dessen Werken Th. II, S. 410, deutsch von Justus Jona das. 1546.

Jo. Draconitis : commentarius in Danielem ex Ebraeo versum, cum oratione in Danielem, Marburg 1544. 8.

Jo. Calvin : praelectiones in Danielem, a Joa. Budaeo et Carolo Jonvillaeo collectae, Genf 1563. 1576. 1591. 1597. 1657. fol. und in des Verfassers Werken, Amsterd. 1667. fol. Th. V. Französisch zu Genf 1559, zu Rupella 1565. fol. und englisch zu London 1574. 4.

Victorinus Strigelius : Danielis prophetae concio, ad Ebraicam et Chaldaicam veritatem recognita et argumentis atque scholiis illustrata, Leipz. 1565. 1571. 1572. 8.

Nic. Selnekker : Erklärung des Propheten Daniel und der Offenbarung Johannis, Jena 1567. 1608. 4.

Jo. Wigand : explicatio brevis in Danielem, Jena 1571. 8. Erfurt 1581. 8.

Hector Pintus : commentarii in Danielem, Lamentationes Jeremiae et Nahum, divinos vates, Coimbra 1582. 8., Venedig 1583, Cöln 1587. 8., Antwerp. 1595. 8.

Phil. Heilbrunner : Danielis prophetae vaticinia in locos communes theologicos digesta et quaestionibus methodi illustrata, Lauingae 1587. 8.

Evangel. Marcellin : commentarius in Danielem, Venedig 1588. 4.

Robert Rolloc : commentarius in librum Danielis prophetae, Edinburg 1591. 8., Basel 1594. 4., Genf 1598. 8., 1610. 4.

Franc. Junius : expositio prophetae Danielis, in Heidelbergensi academia dictata, et cum cura excepta a Jo. Grutero, Heidelb. 1593, Genf 1594. 4.

Hugon. Broughton : Danielis visiones Chaldaicae et Ebraicae, ex originali translatae et illustratae, Englisch, Lond. 1596 u. 1597. 4., Lateinisch von Jo. Boreel, Basel 1599. 4. Die Erklärung Broughton's ist eine catena patrum, welche aus den Erklärungen des Polychronius, Apollinaris, Eudoxius, Ammonius und Hippolytus entnommen ist.

Amand. Polanus a Polansdorf : in Danielem prophetam, visionum amplitudine difficillimum, vaticiniorum maiestate augustissimum, commentarius, in quo logica analysi et theologica ἐκθέσει, tradita in publicis praelectionibus in Vetusta Basileensi academia, totius libri, ad hoc aevum calamitosum saluberrimi, genuinus sensus et multiplex usus ostenditur, Bas. 1599. 4., 1606. 8. Dieser Commentar bestreitet häufig Bellarmin.

S. Gesner : Daniel propheta disputationibus XII et praefatione chronologica breviter explicatus, Wittenb. 1601. 4., 1607, 1611, 1638. 8.

Polycarp. Leyser : commentarius in Danielem oder vielmehr in die 6 ersten Capitel in 6 Theilen, welche mit verschiedenen Titeln erschienen sind. Der erste hat die Ueberschrift : „Scholia Babylonica, hoc est, ecclesiasticae commentationes in primum caput Danielis, Francof 1609. 4., der zweite : Colossus Babylonicus, quatuor mundi monarchias repraesentans, seu ecclesiastica expositio secundi capitis Danielis, Darmstadii 1609. 4., der dritte : Fornax Babylonica, sincerae religionis confessores probans, sive ecclesiastica expositio tertii Danielis capitis, Francof. 1610. 4., der vierte : Cedrus Babylonica, potentes docens humilitatem et detestans superbiam, sive ecclesiastica expositio

quarti capitis Danielis, Francof. 1610. 4.; der fünfte : Epulum Babylonicum, in quo causae interitus imperiorum et regnorum spectandae ob oculos proponuntur, sive ecclesiastica expositio quinti capitis Danielis, Darmst. 1610. 4.; der sechste : Aula Persica, ostendens, pietatem ab invidia aulica premi, sed nequaquam opprimi, sive ecclesiastica expositio sexti capitis Danielis, Darmst. 1610. 4."

A. Willet : hexapla upon Daniel, sive commentarius sextuplex in Danielem prophetam, Cantuariae 1610. fol.

J. C. Rhumelius : liber Danielis paraphrasi recensitus, Norimbergae 1616. 8.

J. H. Alstaedius : trifolium propheticum id est, canticum canticorum Salomonis, prophetia Danielis, apocalypsis Joannis; sic explicantur, ut series textus et temporis prophetici, e regione posita, lucem menti et consolationem cordi ingerant, Herbornae 1640. 4.

Ephr. Huits, welcher eine Auslegung, Analyse und Paraphrase des Daniel in englischer Sprache geschrieben hat, Lond. 1644. 4.

Thom. Brightman : Auslegung in englischer Sprache, Lond. 1644. 4. und lateinisch zu Basel 1614.

Thomas Parker : expositio visionum et prophetiarum Danielis, Londin. 1646. 4.

J. Coccejus : Comment. in Danielem, Leyd. 1666. 4.

M. Geier : praelectiones academicae in Danielem prophetam, Lips. 1667. 4. 1684. 1697. 1702. 4. Wiederabgedruckt in dessen Werken, Amsterd. 1695. 96. fol. Tom. II.

Abrah. Cavovius : annotata Anti-Grotiana in Jeremiam et Danielem, Vitemb. 1664. 4.

A. Varenius : collegium canonicum quatuor novissimorum vet. Testamenti prophetarum, Danielis, Haggaei, Zachariae, Malachiae, sensus literalis e consilio fontium propositione et in loca difficiliora animadversione adornatum, Rostochii 1667. 4.

H. Wingendorf: prophetia Danielis paraphrasi reddita et cum profanae historiae monumentis collata, Leyd. 1674. 1680. 8.

J. H. Jungmann: propheta Daniel modo novo et hactenus inaudito reseratus, id est, tractatus, in quo non solum caput novum Danielis principaliter perfecto commentario illustratur, sed et incidenter omnium reliquorum vaticiniorum difficilium in dicto propheta occurrentium ac certis temporum cancellis inclusorum implementa genuine et solide explicantur, nec non ex probatis historicis chronologice demonstrantur, Cassellis 1681. 4., Lips. 1700. 4.

Joh. Suaning, ein Däne, dessen Auslegung des Daniel zwei Foliobände umfafst, Kopenhagen 1688.

B. Bekker: Uitlegginge van den Prophet Daniel, Amsterd. 1688. 1698. 4.

G. Meifsner: Der heil. Prophet Daniel, sowohl beschehene Dinge ausredend, als künftige weissagend, durch kurze Anmerkungen erläutert, Hamburg 1695. 12. Vorrede von Joh. Fried. Mayer.

Ed. Wells: a Help for the more easy unterstanding of the book of Daniel, Lond. 1716. 8.

J. Musaeus: scholae propheticae continuatae, ex praelectionibus eius in prophetas Danielem, Micham et Joelem collectae, Quedlinburgi 1719. 4. Der Herausgeber Jo. Ern. de Schulenburg nennt jene *continuatae,* weil er früher des Georg. Calixti scholae propheticae, ex praelectionibus eius in prophetas Jesajam, Jeremiam et Ezechielem collectae, Quedlinb. 1715. 4. herausgegeben hatte.

Chr. Bened. Michaelis: adnotationes philologico-exegeticae in Danielem, Halae 1720.

J. W. Petersen: Sinn des Geistes in dem Propheten Daniel, Frankf. a. M. 1720. 4.

Is. Newton: observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John, Lond. 1733. 4. 2 Theile. Diese nach dem Tode des Verfassers heraus-

gegebene unvollendete Schrift hat Wilh. Südermann ins Lateinische übersetzt und derselben aufser den Anzeigen einige Anmerkungen beigefügt. Die Uebersetzung ist in Amsterdam 1737. 4. erschienen. — Eine deutsche Uebersetzung mit dem Titel : „Isaak Newton's Beobachtungen zu den Weissagungen des Propheten Daniel. Aus dem Lateinischen Wilh. Südermann's verdeutscht und mit einigen Anmerkungen begleitet", hat Chr. Fried. Grofsmann, Leipz. und Liegnitz 1765. 4. besorgt.

Wilh. Lowth : commentary upon the Prophecy of Daniel and the twelve minor Prophets, Lond. 1726. 4. 2 Bände.

J. Koch : entsiegelter Daniel, das ist, die richtige Auflösung der sämmtlichen Weissagungen Daniels, nach ihrem wahren Inhalt, unzertrennlichen Verbindung, einhelligen Absicht, und genauen, sogar auf Jahre und Tage, mit der Chronologie zutreffenden Zeitrechnung auf Messiam, Lemgo 1740. 4. — Wider diese Erklärung hat Joh. Bengel in der ord. temporum viele Einwendungen gemacht, Stuttg. 1741.

H. Venema : Dissertationes ad vaticinia Danielis emblematica cap. II. VII et VIII de quatuor orientis regnis, ordine sibi successuris, et quinto Messiae. In quibus illa, nova via, demonstrantur et illustrantur, aliisque prophetis lux affunditur, Leovard. 1745. 4. Und dessen Commentar zu Dan. 9, 4 bis 12, 3, daselbst 1752. 4.

M. F. Roos : Auslegung der Weissagungen Daniels, die in die Zeit des neuen Testamentes hineinreichen, nebst ihrer Vergleichung mit der Offenbarung Johannis nach der Bengel'schen Erklärung derselben, Leipz. 1771. 8. Delitzsch nennt diesen Schriftforscher einen grofsen voll stiller Tiefe, und Auberlen seine Auslegung eine treffliche Schrift.

J. Chr. Harenberg : Aufklärung des Buchs Daniel aus den Grundsprachen, der Geschichte, und übrigen rechten Hülfsmitteln, zum [illegible] Verstande der Sätze,

zur Befestigung der Wahrheit und zur Erbauung durch die Religion. Blankenburg und Quedlinburg 1773. 4. 2 Theile.

J. G. Scharfenberg : specimen animadversionum, quibus loci nonnulli Danielis et interpretum eius veterum, praesertim Graecorum, illustrantur et emendantur, Lips. 1774. 8.

R. Amner : an Essay towards an interpretation of the prophecies of Daniel, Lond. 1776. 8. Deutsch mit dem Titel : „Versuch über die sämmtlichen Weissagungen Daniels, nebst Anmerkungen über den berühmtesten Erklärer derselben von Rich. Amner". Aus dem Englischen, Halle 1779. 8.

Chr. S. Benj. Zeise : Uebersetzung und Erklärung des Buchs Daniel, Dresden 1777. 8.

S. Th. Wald : curarum in historiam textus Danielis specimen I, Lips. 1783. 4. Desselb. specilegium variarum lectionum codicum IV. vet. Test. hebr. Vratislavensium, Lips. 1784. 4. Desselb. Commentat. : „Ueber die arabische Uebersetzung des Daniel in den Polyglotten, im Repertor. für bibl. und morgenl. Literatur", herausgegeben von Eichhorn, Th. XIV, S. 204, Leipz. 1784.

J. B. Lüderwald : die sechs ersten Kapitel Daniels nach historischen Gründen geprüft und berichtigt, Helmstadt 1787. 8.

Joh. Carl Volborth : Daniel aufs neue aus dem Hebräisch-Chaldäischen übersetzt, und mit kurzen Anmerkungen für unstudirte Leser und Nichttheologen begleitet, Hannover 1788. 8.

T. Wintle : Daniel. An improved version attempted, with a preliminary Dissertation and Notes, critical, historical and explanatory, Lond. 1792. 4.

Christ. Gottl. Thube : das Buch des Propheten Daniel, neu übersetzt und erklärt, Schwerin und Wismar 1797. 8.

L. Bertholdt: Daniel, aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt, mit einer vollständigen Einleitung und einigen historischen und exegetischen Excursen. Erste und zweite Hälfte, Erlangen 1806. 1808. 8.

G. F. Griesinger: neue Ansicht der Aufsätze im Buch Daniel, Stuttg. und Tübing. 1815. 8.

Fr. Bleek: über Verfasser und Zweck des Buches Daniel. Revision der in neuerer Zeit darüber geführten Untersuchungen. In Schleiermacher's theolog. Zeitschrift, Th. III, Berlin 1822. 8. Und dessen Abhandl.: die messianischen Weissagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlen's Schrift. In den Jahrbüchern für deutsche Theologie, herausgegeben von Dr. Liebner u. A., Bd. V, Heft 1, 1860.

H. G. Kirms: commentatio historico-critica, exhibens descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum, Jenae 1828. 4.

E. F. C. Rosenmüller: Danielem latine vertit et annotatione perpetua illustravit. Auch unter dem Titel: Scholia in vetus testamentum. Pars decima Danielem continens, Lips. 1832. 8.

H. A. Ch. Hävernick: Commentar über das Buch Daniel, Hamburg 1832. Dieser Commentar gehört zu den besseren der neueren Zeit.

C. v. Lengerke: das Buch Daniel, Königsb. 1835.

Hävernick: Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamb. 1838.

F. Hitzig: das Buch Daniel, Leipz. 1850.

Heinr. Ewald hat im 2. Bande: der „Propheten des alten Bundes", Stuttgart 1841, in einem Anhange nur Dan. 9, 24—27 kurz erläutert.

C. A. Auberlen: der Prophet Daniel und die Offenb. Joh., 2. Aufl., Basel 1857.

Zu erwähnen sind hier noch Hengstenberg's Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. I: die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah, Berlin 1831.

Zweite Ausgabe im dritten Bande der Christologie des alten Testamentes, Berlin 1856. In dieser mit Gründlichkeit abgefaſsten Schrift sucht der Verfasser nach einer kurzen Geschichte der Angriffe gegen die Aechtheit 1) die Gründe gegen die Aechtheit, S. 10—225 zu widerlegen, und 2) giebt er dann die Gründe für die Aechtheit S. 225—360 an. Man muſs gestehen, daſs Hengstenberg zahlreiche Gründe, die man namentlich in neuerer Zeit gegen die Aechtheit angeführt, befriedigend widerlegt, und die Gründe für die Aechtheit besser als einer seiner Vorgänger angegeben hat.

Dan. 2, 34—35. 44—45.

Diese Stelle, welche, wie wir sehen werden, sich auf das messianische Reich bezieht, gehört zu dem Berichte von einem Traumgesichte Nebucadnezars, worin er eine Bildsäule schaut, die von einem ohne Menschenhände losgerissenen Stein zertrümmert wird, deren Bedeutung aber die chaldäischen Weisen ihm nicht zu erklären vermögen. Der von Gott belehrte Daniel wuſste aber nicht bloſs dem Könige seinen Traum, sondern auch die Bedeutung der einzelnen Theile der Bildsäule anzugeben. Die Bildsäule, welche der König schaute, war hoch und ihr Glanz prächtig, aber von schrecklichem Ansehen. Das Haupt des Bildes war von feinem Golde, seine Brust und seine Arme von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz, seine Schenkel von Eisen und seine Füſse theils von Eisen theils von Thon. Der losgerissene Stein, welcher an die Füſse von Eisen und Thon stieſs und das ganze Bild zertrümmerte, ward zu einem groſsen Berge, welcher die ganze Erde erfüllte (V. 31—35). Nach der hierauf folgenden Deutung Daniels bezeichnet das Haupt von Gold Nebucadnezar, nach welchem ein anderes schwächeres Reich (das medopersische) sich erhebt, danach ein drittes

von Erz, welches über die ganze Erde herrscht (das macedonische) und dann ein viertes stark wie Eisen, welches Alles wie Eisen zertrümmert (das römische) (V. 38—40). Zur Zeit dieses getheilten vierten Reiches, worüber verschiedene Könige herrschen, will der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, welches in Ewigkeit nicht zerstört werden und dessen Herrschaft keinem anderen Volke überlassen werden soll. Dieses ewig dauernde Reich wird alle Reiche zertrümmern, indem der vom Berge ohne Menschenhände losgerissene Stein Eisen, Erz, Thon, Silber und Gold zermalmt. Unter den Auslegern ist darüber eine verschiedene Ansicht, welches Reich das zweite, dritte und vierte sei. Nach Ephräm, dem Syrer, Jahn, Dereser, de Wette, Loch-Reischl, Bleek u. A. soll das zweite das Medische unter Darius oder Kyaxares II., das dritte das Persische, und das vierte das Griechische unter Alexander dem Großen und seinen Nachfolgern; nach Anderen (Hieronymus, Theodoret, Joh. Dav. Michaelis, Allioli, Hengstenb., Hävernick im Comm., Reichel in der Abhandl. : die vier Weltreiche Daniels, Stud. und Krit. 48, und Auberlen, der Prophet Daniel u. s. w.) das zweite das Medopersische, das dritte das Griechische oder Macedonische und das vierte das Römische bezeichnen (4). Diese zweite Erklärung halten wir, ohne uns hier auf einen Beweis einlassen zu können, für die allein richtige. Ueber die Bezeichnung des Hauptes von Gold kann kein Zweifel sein, weil der Prophet Nebucadnezar als dasselbe ausdrücklich bezeichnet. Für die eigenthümliche Erklärung Hezel's, daß Daniel nicht von fünf Weltmonarchieen, sondern von Nebucadnezar und seinen vier Nachfolgern in der Regierung, nämlich von Evilmerodach, Nariglissar, Laborossoarchad und Nabon-

---

(4) Vgl. Caspari, in der Zeitschr. für luth. Theologie, 1843, IV. und Hengst. Beiträge, Bd. I, S. 199 ff.

nidus (Belschassar), oder vielmehr von fünf verschiedenen und immer schlechter werdenden Gestalten des babylonischen Reiches weissage, lassen sich keine nur irgend haltbare Gründe anführen.

Nach jenen Vorbemerkungen gehen wir zur Erklärung der auf das messianische Reich sich beziehenden Stelle 34 u. 35 und 44 u. 45 über. — V. 34 und 35 heiſst es: חָזֵה הֲוַיְתָה עַד דִּי הִתְגְּזֶרֶת אֶבֶן דִּי־לָא בִידַיִן וּמְחָת לְצַלְמָא עַל־רַגְלוֹהִי דִּי פַרְזְלָא וְחַסְפָּא וְהַדֵּקֶת הִמּוֹ׃ בֵּאדַיִן דָּקוּ כַחֲדָה פַּרְזְלָא חַסְפָּא נְחָשָׁא כַּסְפָּא וְדַהֲבָא וַהֲווֹ כְּעוּר מִן־אִדְּרֵי־קַיִט וּנְשָׂא הִמּוֹן רוּחָא וְכָל־אֲתַר לָא־הִשְׁתְּכַח לְהוֹן וְאַבְנָא דִּי־מְחָת לְצַלְמָא הֲוָת לְטוּר רַב וּמְלָאת כָּל־אַרְעָא׃ *Du sahest es, bis sich ein Stein losriſs ohne Menschenhände, der stieſs an das Bild, an seine Füſse von Eisen und Thon, und zertrümmerte dieselben. Da* (eig. *zur selbigen Zeit, zugleich*) *ward alles* (eig. *wie Eines, zugleich*) *zermalmet, Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, und es ward wie Spreu von Sommertennen, und der Wind führte sie fort, und nirgends wurden sie mehr gefunden, und der Stein, welcher an das Bild gestoſsen, ward zu einem groſsen Berge, und erfüllte die ganze Erde.* V. 44 und 45, wo Daniel die Deutung des sich vom Berge losreiſsenden Steines, welcher die ganze Bildsäule zertrümmert, giebt, heiſst es: וּבְיוֹמֵיהוֹן דִּי מַלְכַיָּא אִנּוּן יְקִים אֱלָהּ שְׁמַיָּא מַלְכוּ דִּי לְעָלְמִין לָא תִתְחַבַּל וּמַלְכוּתָה לְעַם אָחֳרָן לָא תִשְׁתְּבִק תַּדִּק וְתָסֵיף כָּל־אִלֵּין מַלְכְוָתָא וְהִיא תְּקוּם לְעָלְמַיָּא׃ כָּל־קֳבֵל דִּי־חֲזַיְתָ דִּי מִטּוּרָא אִתְגְּזֶרֶת אֶבֶן דִּי־לָא בִידַיִן וְהַדֶּקֶת פַּרְזְלָא נְחָשָׁא חַסְפָּא כַּסְפָּא וְדַהֲבָא אֱלָהּ רַב הוֹדַע לְמַלְכָּא מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה וְיַצִּיב חֶלְמָא וּמְהֵימַן פִּשְׁרֵהּ׃ *Aber in den Tagen (zur Zeit) dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird, und sein Reich wird keinem anderen Volke überlassen werden; es wird alle diese Reiche zertrümmern und vernichten, aber selbst bestehen in Ewigkeit; weil* (eig. *eben deshalb weil* oder *alles nach dem*) *du gesehen hast, daſs vom Berge sich ein Stein losriſs ohne Menschenhände und Eisen, Erz, Thon, Silber und Gold zermalmte. Der groſse Gott*

hat dem Könige kund gethan, was nach diesem sein wird, und wahr ist der Traum und zuverlässig seine Deutung.

Nach diesen Versen will Gott, der Allmächtige, selbst während der Zerstörung des vierten grofsen Weltreiches, welches sich in verschiedene theilt, ein ewiges und unzerstörbares Reich aufrichten, das alle anderen Weltreiche zerstört. Ist dieses von Gott selbst gegründete Weltreich das Reich Christi, so ist der zu einem grofsen Berge werdende Stein die von ihm gegründete Kirche, welche sich auch nach anderen Weissagungen bis an die Grenzen der Erde ausbreiten und alle Völker in sich aufnehmen soll. — Dafs Daniel durch seine Deutung des Steines das Reich Christi bezeichnet hat, kann um so weniger bezweifelt werden, weil ihm die Aussprüche älterer Propheten und der messianischen Psalmen, nach welchen ein grofser Nachkomme Davids ein sich über die ganze Erde erstreckendes Weltreich gründen soll, bekannt waren. Unter dem Stein, der allmälig zu einem grofsen Berge wird (V. 35), haben wir dann zunächst Christus und seine geistigen Kinder, die mit ihm auf das Innigste verbundene gläubige Gemeinde, zu verstehen, welche sich nach und nach zahllos vermehrt und mit ihm als eine Einheit erscheint. So heifst auch im neuen Testamente die gläubige Gemeinde von dem Haupte und Gründer *Χρίστος*. Durch seine zahlreichen geistigen Kinder wurde Christus grofs und glich einem zu einem Berge sich vergröfsernden Steine. — Im Wesentlichen stimmen mit dieser Erklärung alle Kirchenväter, die unserer Stelle Erwähnung thun, und die späteren Ausleger überein. Mehrere Väter, wie Justinus, Ephräm, Tertullian, Irenäus, Hieron. u. A. finden darin, dafs der Stein als ein vom Berge sich losreifsender bezeichnet wird, eine Hinweisung darauf, dafs Christus nicht aus menschlichem Samen seinen Ursprung habe. Justinus schreibt dial. c. Tryphone Nr. 76: *τὸ γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου εἰπεῖν, παινόμενον μὲν καὶ γενόμενον ἄνθρωπον μηνύει, οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου δὲ σπέρματος*

ὑπάρχοντα δηλοῖ. Καὶ τὸ λίθον τοῦτον εἰπεῖν ἄνευ χειρῶν τμηθέντα (Dan. 2, 34), *ἐν μυστηρίῳ τὸ αὐτὸ κέκραγε· τὸ γὰρ ἄνευ χειρῶν εἰπεῖν αὐτὸν ἐκτετμῆσθαι, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινον ἔργον, ἀλλὰ τῆς βουλῆς τοῦ προβάλλοντος αὐτὸν πατρὸς τῶν ὅλων θεοῦ.* Tertullian adv. Judaeos c. 3 : „cuius (populi Christiani) mons Christus est, sine manibus concidentium praecisus, implens omnem terram, apud Danielem (II, 35) ostensus“. Ephräm fügt den Worten : ܟܐܦܐ ܕܐܬܓܙܪܬ ܕܠܐ ܐܝ̈ܕܝܐ *der Stein, welcher ohne Hände abgerissen ist*, zur Erklärung bei : ܗܢܘ ܓܝܪ ܡܪܢ ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܒܡܘܟܟܐ ܐܝܟ ܟܐܦܐ ܡܢ ܫܘܥܐ ܗ̇ ܡܢ ܫܪܒܬܐ ܕܒܝܬ ܐܒܪܗܡ *denn dieser ist unser Herr, der in der Niedrigkeit geboren ist, wie ein Stein vom Felsen,* d. i. *vom Geschlechte des Hauses* (der Familie) *Abrahams.* Irenäus schreibt lib. IV. cont. haeres. c. 26, n. 2, p. 325 : „Si ergo deus magnus significavit per Danielem futura, et per filium confirmavit; et Christus est lapis, qui praecisus est sine manibus, qui destruet temporalia regna, et aeternum inducet, quae est iustorum resurrectio; *resuscitabit*, ait, *deus coeli regnum, quod in aeternum nunquam corrumpetur*“. Im Vorhergehenden Nr. 1 zeigt Irenäus mit Beziehung auf Dan. 2, 33. 34. 41—45, dafs von der Ankunft unseres Herrn an die Weltreiche werden zerstört werden. — Hieronymus bemerkt zu V. 40 ff. : „Sicut enim in principio nihil romano imperio (i. e. quarto) fortius et durius fuit; ita in fine rerum nihil imbecillius : quando et in bellis civilibus, et adversum diversas nationes, aliarum gentium barbarum indigemus auxilio. In fine autem horum omnium regnorum auri, argenti, et ferri, abscissus est lapis dominus atque salvator, sine manibus, id est, absque coitu et humano semine, de utero virginali; et contritis omnibus regnis factus est mons magnus, et implevit universam terram : quod Judaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum vo-

lunt esse fortissimum, et omnia regna conterere, et regnare in aeternum". Nach Chrysostomus homil. 39 in epist. I ad Corinth. 15, 11 bezeichnen Dan. 2, 44 *ἡ βασιλεία αὐτοῦ, βασιλεία αἰώνιος, ἥ τις οὐ ῥαρελεύσεται* das ewige Reich des Sohnes Gottes.

Daſs an unserer Stelle Daniel von Christo und seinem Reiche weissage, nehmen nach dem Vorgange dieser Kirchenschriftsteller auch andere Väter und fast alle christliche Ausleger, wie Corn. a Lapide, Tirin, Calmet, Allioli, Dereser, Loch-Reischl u. A., an. Daniel nennt dieses *geistige* Reich ein *ewiges* im Gegensatze zu allen Weltreichen, die, wie das chaldäische, medopersische, griechische, römische u. a. ein Ende haben. Das Reich Gottes, was Christus gegründet, dauert selbst nach dem Weltende im Reiche der Seligen, in der glorreichen Kirche fort (5).

Mehrere jüdische Ausleger haben diese Stelle zum Beweise gebraucht, daſs der Messias noch nicht gekommen sei. Sie sagen : dieser Stein soll die Bildsäule von Gold, Silber, Erz und Eisen zermalmen, d. i. die Reiche der Chaldäer, Perser, Griechen und Römer zerstören; allein wir finden, daſs das Reich der Römer noch nicht zerstört ist und noch besteht : also ist dieser Stein, d. i. der Messias, der jenes zerstören soll, noch nicht gekommen.

---

(5) „Quintum hoc regnum Christi est", schreibt Corn. a Lapide, „quod alia omnia regna evertit, non quoad temporale regimen, sed quoad idololatriam, aliaque vitia, omniaque sibi et suae fidei ac obedientiae subiecit. Unde hoc regnum, non temporale est, sed spirituale et aeternum, quod inchoatur hic per fidem et gratiam, atque in coelo consummabitur per gloriam. Licet enim Christus, qua homo, ob gratiam et dignitatem unionis hypostaticae cum Verbo, esset etiam temporalis rex orbis, imo rex regum et monarcha mundi, tamen ipse hoc regno et hac potestate regali uti noluit, sed tantum regno et potestate sua spirituali. Unde hoc spirituale eius regnum tantum inculcat Daniel aliique prophetae".

Wollte man auch das messianische Reich im jüdischen Sinne fassen, so würde jene Beweisführung, da das römische Reich nicht mehr existirt, jetzt jedenfalls nichtig sein. Das messianische Reich ist aber kein solches, welches andere Reiche durch die Gewalt der Waffen zerstört, sondern ein *geistiges,* welches alle Völker und Reiche durch die Lehre des Evangeliums und die wirksamen Gnadenmittel geistig sich unterwirft, das Heidenthum und den Götzendienst überwindet und selbst den Teufel und seine Macht besiegt. Christus, der Befreier von Sünde und Irrthum, befreit die Menschheit aus der geistigen Sklaverei und giebt seinen treuen Verehrern die Macht und den Willen, das Reich des Irrthums und der Sünde zu bekämpfen und zu besiegen. Dieses Reich soll auch nach anderen Weissagungen ein Weltreich werden und alle Völker umfassen und ewig dauern. Der Ausspruch Daniels würde daher auch dann seine Wahrheit behalten, wenn das römische Reich noch jetzt fortdauerte. Wo Christus als Herr und König erkannt und verehrt wird und seine Gebote erfüllt werden, besteht sein Reich. Wenn das Reich als ein solches geschildert wird, welches alle andere Reiche zertrümmert, so kann dieses offenbar nur so gefaſst werden, daſs es alle Völker, welcher irdischen Macht sie auch unterthan sein mögen, der Lehre und den Geboten Christi unterwirft, und daſs es durch deren Annahme und Befolgung über dieselbe geistig herrscht und ihr Herr ist (6). Einige Ausleger haben zur Widerlegung der

(6) Corn. a Lapide antwortet auf jenen Einwurf der Juden: „Primo, Theodor. hic, et Tertull. libr. extremo contra Judaeos, Christum non nunc, sed in fine mundi, puta in die iudicii, destructurum omnia regna mundi, nimirum plane et perfecte. Verum amplius aliquid vult Daniel: scilicet id eum facturum in primo suo adventu, mox a sui ortu. Respondeo ergo, Messiam contrivisse haec omnia imperia, non quoad temporale et terrenum dominium, quod parvi est momenti; sed quoad mysticum et spirituale, quo per gentilismum et

jüdischen Auffassung mit Theodoret, Tertullian u. A. unsere Stelle vom Reiche der Seligen erklärt. Diese Auffassung ist aber unzulässig, indem es nach dem Gesagten keinem Zweifel unterliegt, dafs Daniel das messianische Reich in seiner ganzen Dauer im Auge hat.

Die Worte : *in den Tagen dieser Könige* (nicht *Reiche*, wie Hieron. hat) *wird der Gott des Himmels ein Reich errichten*, können so gefafst werden, dafs dieses Reich während der Herrschaft der Könige des vierten (römischen) Weltreiches, von welchem V. 40—44 die Rede ist und welches sich theilt, entstehen und ewig dauern soll. Für diese Auffassung spricht, dafs dieses ewige Reich alle anderen Reiche zermalmen soll, und jene drei Weltreiche, das chaldäische, persische und macedonische, zur Zeit Christi bereits zerstört waren. Dafs das Reich Christi das römische Reich und die aus demselben hervorgegangenen Reiche überwunden und sich unterworfen hat, lehrt die Geschichte. Das römische Reich und die aus demselben hervorgegangenen sind es zunächst, in welchen das

---

idololatriam dominabantur tam mentibus, quam corporibus hominum, eosque daemoni, inferno et poenis aeternis mancipabant : quae tyrannis erat acerbissima, sub qua duram servitutem serviebant omnes gentes, gementes sub eius iugo. Hanc tyrannidem evertit Christus, hominesque hoc eorum servitutis iugo liberavit, dum eos suae fidei subiciens, in dei gratiam, libertatem, et salutem aeternam asseruit. Regnum ergo Christi non est caducum et terrenum, sed stabile et coeleste; regnum enim Christi est ecclesia. Id ita esse patet primo, quia lapis hic quem vidit Daniel, cum esset parvulus, non poterat tantam statuae molem ex aere, ferro, auro et argento compactam prosternere physice et corporaliter : ergo mystice et spiritualiter, ac symbolice (est enim haec visio tota symbolica) id accipiendum est, nimirum ut significet, quod Christus humilis et pauper sua humilitate, mundique contemptu deiecturus esset in mentibus fidelium per totum orbem, omnem ambitionem, pompam et fastum humanae gloriae et concupiscentiae, quam ingens haec statua ostentatione, mole et pretio metallorum praesentabat". Die übrigen Gründe, die Corn. a Lapide zur Bestreitung der jüdischen Auffassung anführt, sind ohne Gewicht, weshalb wir sie unerwähnt lassen.

Christenthum verbreitet und Christus als Herr und König verehrt wurde. Wenn von dem Reiche Christi auf ähnliche Weise gesprochen wird, wie von den übrigen, von welchen immer das folgende das vorhergehende zerstören soll, so hat das nichts Auffallendes; denn auch sonst werden oft die geistigen Siege als weltliche geschildert, vgl. Ps. 2. 45. 110. Wie David, Salomo und Beider Reiche als Typus des Messias und seines Reiches dienen, so kann dieses in Betreff des fünften Weltreiches auch der Fall sein. Als einen schwachen Anfang des Reiches Gottes kann man die Wiederaufrichtung des jüdischen Staates nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile und die Wiedereinführung des Tempelcultus und der früheren Gottesverehrung ansehen. Betrachtet man die alttestamentliche und die neutestamentliche Theokratie als eine Einheit, so konnte das : *in jenen Tagen* auch auf die dem Christenthum vorhergehenden Weltreiche bezogen werden. Das Christenthum soll auch diejenigen Völker sich unterwerfen, welche Unterthanen der früheren Weltreiche waren.

חַבֵּל bezeichnet in Pael *verderben, vernichten, zerstören* (Dan. 4, 20; Esr. 6, 12), in Ithp. *zu Grunde gehen, zerstört, vernichtet werden* (Dan. 6, 27; 7, 14). Das nur im Chald. und Syr. als Zeitwort vorkommende שְׁבַק, ܫܒܩ *lassen, zurücklassen* (Dan. 4, 12. 20. 23), bezeichnet in Ithpe. *gelassen, überlassen werden.* Abgeleitete Nomina im Hebräischen sind aber יִשְׁבָּק *Verlassender,* mit welchem Namen ein Sohn Abrahams und der Ketura (1 Mos. 25, 2) genannt wurde. Der Name שׁוֹבֵק *Verlassender* findet sich Nah. 10, 20. — דְּקַק (hebr. דָּקַק, arab. دَقَّ *zerschlagen, zermalmen*) bezeichnet *zermalmt sein* (Dan. 2, 35), in Aph. הַדֵּק *zermalmen, zertrümmern* (Dan. 2, 34; 7, 7. 19). — Das Chald. סוּף (im Hebr. in Kal *ein Ende nehmen, aufhören* [Jes. 66, 17; Esth. 9, 28; Ps. 73, 9]) kommt Dan. 4, 30 von dem Erfülltwerden einer Weissagung vor, in Aph. bezeichnet es aber, wie im Hebr. הֵסִיף (Zeph. 1, 2. 3;

Jer. 8, 13) *einer Sache ein Ende machen, vernichten.* — כָּל־קֳבֵל דִּי eig. *Alles wegen dessen*, d. i. *eben deshalb weil* für *weil, wie, quemadmodum.* Schwierigkeit macht das הּ mit Mappik in מַלְכוּתֵהּ, weil es ein Suffix wäre, welches auch Theodotion und Hieronymus ausdrücken (ἡ βασιλεία αὐτοῦ, *regnum eius*). Ist diese Lesart die ursprüngliche, so muſs man das Suffix des Femininums auf מַלְכוּ beziehen und dieses in der Bedeutung *Herrschaft, potestas, maiestas* fassen. Auf Gott bezogen müſste מַלְכוּתֵהּ gelesen werden. In mehreren Codd. wird aber ה ohne Mappik מַלְכוּתָה gelesen und ist dann Endung des stat. emphat. *jenes Reich.*

Dan. 7, 13. 14. 18. 21. 22. 26. 27.

Diese messianische Stelle findet sich in der Erzählung eines nächtlichen *Traumgesichtes* (חֵלֶם חֱזוּ), worin Daniel vier groſse Thiere (7), einen Löwen mit Adlerflügeln (8), einen Bären mit drei Ribben im Maule (9), einen Parder mit vier Flügeln und vier Köpfen (10) und ein viertes Thier

(7) Sinnbilder von vier groſsen Weltmonarchieen, wie die Bildsäule Kap. 2, 31 ff.

(8) Sinnbild des chaldäischen oder assyrisch-chaldäischen Reiches und des mächtigen babylonischen Königs Nebucadnezar, der ebenso Jerem. 48, 49; 49, 22 und Ezechiel 17, 3 versinnbildet wird.

(9) Sinnbild des medisch-persischen Reiches, welches die drei Reiche der Chaldäer, Meder und Perser in sich vereinigte. Viele Ausleger verstehen unter dem Bären das *medische* unter Darius. Dagegen spricht aber, daſs Dan. 8, 3. 4 unter dem Symbol des Widders mit zwei Hörnern das medisch-persische Reich als *ein* Reich vorkommt.

(10) Sinnbild der macedonisch-griechischen Monarchie Alexanders des Groſsen, welche sich nach dessen Tode in vier Reiche, das Macedonische unter Antipater, das Aegyptische unter Ptolomäus, das Syrische unter Seleucus und das Kleinasiatische unter Lysimachus theilte. Alexander eroberte mit groſser Schnelligkeit einen groſsen Theil des

von schrecklichem Aussehen, mit grofsen eisernen Zähnen und zehn Hörnern (11), zwischen welchen ein Horn mit Augen wie Menschenaugen, und ein prahlerische Reden führender Mund (12) hervorkam, aus dem Meere hervorsteigen, und dann einen betagten Greis mit schneeweifsem Kleide und Haupthaare wie von reiner Wolle sah, der auf einem Throne safs, welcher wie Feuer lodernde Räder hatte. Derselbe war von einer zahllosen Menge umgeben und setzte sich zum Gerichte und öffnete Bücher. Das prahlerische Thier wurde getödtet, sein Leib ins Feuer geworfen und verbrannt (V. 1—11). In diesem nächtlichen Gesichte sah Daniel ferner Jemand in der Gestalt eines Menschensohnes in den Wolken des Himmels kommen, welcher sich jenem betagten Greise nahte und sich vor ihn stellte (V. 13. 14). Es wurde ihm eine ewige Herr-

---

Orients und breitete seine Herrschaft nach verschiedenen Weltgegenden aus. Nach anderen Auslegern soll der Parder Symbol des persischen Reiches sein.

(11) Sinnbild des römischen Reiches in seiner mehrfachen Gestalt und mit seinen dem Christenthum feindlichen Herrschern, welche die runde Zahl 10 bezeichnen. Nicht wenige Ausleger, wie Rosenm., verstehen unter dem vierten Thiere das macedonisch-griechische Reich, welches Alexander der Grofse gründete, und unter den 10 Hörnern die Könige *Antigonus*, *Demetrius Poliorcetes*, *Ptolemäus Lagi*, *Ptolemäus Philadelphus*, *Ptolemäus Evergetes*, *Ptolemäus Philotor*, *Ptolemäus Epiphanes*, *Ptolemäus Philometor*, *Antiochus* der Grofse, *Seleucus Philopator*, welche nach *Alexander* bis *Antiochus Epiphanes* Palästina beherrscht haben, Justin lib. 15, Plutarch im Demetrius, Diodorus Siculus lib. 19. 20, Polybius lib. 5, Josephus Antt. 12. Nach Amner in seinem Versuche über die sämmtlichen Weissagungen Daniels S. 89 sollen die 10 Könige 1) *Ptolemäus*, 2) *Seleucus*, 3) *Ptolemäus Philadelphus*, 4) *Antiochus Theos*, 5) *Ptolemäus Evergetes*, 6) *Seleucus Callinicus*, 7) *Antiochus* der Grofse, 8) *Ptolemäus Philopator*, 9) *Ptolemäus Epiphanes* und 10) *Seleucus Philopator* genannt sein.

(12) Sinnbild einer dem Reiche Gottes besonders feindlichen Macht, welche in dem Reiche des Antichristes ihre gröfste Wirksamkeit erhält. Eine der gröfsten dem Christenthum feindlichen Mächte ist der Muhammedanismus.

schaft, Ehre und Reich gegeben, und ihm sollen alle Völker, Nationen und Sprachen dienen. Die ihm dienenden Völker sind die Heiligen des Höchsten, welche das Reich auf ewige Zeiten behalten (V. 18). Jener betagte Greis verschafft den Heiligen des Höchsten, welche jenes Horn (einen König nach V. 24) bekriegen und besiegen, zur bestimmten Zeit ihr Recht, dafs sie ihr Reich behaupten (V. 21. 22). Nachdem jenem Könige, welcher den Höchsten lästert und die Heiligen einige Zeit hart bedrückt, die Herrschaft genommen und derselbe verachtet ist, wird das Reich, die Herrschaft und die Gewalt dem heiligen Volke des Höchsten über alle Reiche der Welt gegeben und diesem Reiche werden alle Reiche dienen und gehorchen. — Wir besprechen hiervon nur den messianischen Theil.

Die ersten Verse, welche wir für messianisch halten, sind die Verse 13 und 14. Daniel schreibt hier : חָזֵה הֲוֵית בְּחֶזְוֵי לֵילְיָא וַאֲרוּ עִם־עֲנָנֵי שְׁמַיָּא כְּבַר אֱנָשׁ אָתֵה הֲוָא וְעַד־עַתִּיק יוֹמַיָּא מְטָה וּקְדָמוֹהִי הַקְרְבוּהִי : וְלֵהּ יְהִב שָׁלְטָן וִיקָר וּמַלְכוּ וְכֹל עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָּׁנַיָּא לֵהּ יִפְלְחוּן שָׁלְטָנֵהּ שָׁלְטָן עָלַם דִּי־לָא יֶעְדֵּה וּמַלְכוּתֵהּ דִּי־לָא תִתְחַבַּל : *Ich schaute im Nachgesichte, und siehe! mit den Wolken des Himmels kam einer wie eines Menschensohn und nahte sich dem Alten der Tage (dem Betagten), und man brachte ihn vor denselben; und ihm ward Herrschaft und Majestät (Ehre, Herrlichkeit) und Königthum (Königreich) gegeben, dafs alle Völker und Nationen und Sprachen (Zungen) ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche kein Ende nimmt, und sein Königthum wird nicht zerstört werden.*

Diese Worte, der Zusammenhang und die Parallelstellen lassen es nach unserer Ueberzeugung gar nicht zweifelhaft, dafs der hier mit den Wolken des Himmels Kommende der Gottmensch Christus oder der Messias, der grofse Nachkomme Davids, ist, dessen Reich alle Völker der Erde umfassen und ewig dauern soll. Für diese Auf-

fassung spricht das Kommen mit den Wolken des Himmels, also von Oben, wodurch die Erhabenheit und Herrlichkeit des Erscheinenden vor allen Menschen bezeichnet wird. Der Messias erscheint hier mit einer Wolke umgeben, wie einst Jehova und der Engel Jehovas in einer Wolken- und Feuersäule, als er die Israeliten durch die arabische Wüste führte (2 Mos. 40, 31), und später im Tempel, welchen eine Wolke erfüllt (1 Kön. 8, 10. 11, vgl. Ezech. 10, 4; Jes. 6, 1 ff.; Matth. 24, 30; Offenb. 1, 7; 14, 14). Nah. 1, 3 heifst es „Jehovas Pfad ist in Sturmessausen und Ungewitter *und Gewölk ist der Staub seiner Füfse* (וְעָנָן אֲבַק רַגְלָיו)". Auch erscheint nach Homer, Il. V, 186; Horaz, Od. I, 2. 3 die Gottheit in den Wolken. Dafs der aus den Wolken des Himmels Erscheinende als ein mit *göttlicher* Macht und Herrlichkeit Ausgerüsteter bezeichnet wird, ist auch die Meinung der Juden. Diese Darstellung findet sich auch in den sibyllinischen Büchern, wo es in der Schilderung des Messias (t. II, p. 277 ed. Gall.) heifst:

ἥξει ἐν νεφέλῃ πρὸς ἄφθιτον ἄφθιτος αὐτός
ἐν δόξῃ Χρίστος σὺν ἀμύμοσι ἀγγελτῆρσι
καὶ καθίσει κ. τ. λ.

Aus unserer Stelle entnehmen auch die Juden das Epitheton ענני *nubivagus* zur Bezeichnung des Messias, siehe C. B. Michaelis, de nominibus Christi humanam ipsius naturam designantibus, §. 7; Bengel's Archiv für Theologie, Th. VIII, S. 24. — Dadurch, dafs der Erscheinende als Menschensohn erscheint, wird zwar auf seine Niedrigkeit hingewiesen, allein dadurch, dafs er mit den Wolken kommt, zugleich auf seine Erhabenheit und Herrlichkeit. Es ist daher willkürlich, wenn Bertholdt z. d. St. und Christol. Jud. p. 31 in der Bezeichnung *Menschensohn* keinen Gegensatz finden will, oder wenn Ew. (comment. in Apoc. p. 99) hier einen Gegensatz zu den Engeln annimmt, die sich der Prophet von der menschlichen Gestalt verschieden gedacht habe. Es erscheint

aber auch unserem Propheten 8, 16 ff.; 9, 21; 10, 10 ff. der Engel Gabriel wie ein Mensch.

Für unsere Erklärung spricht auch 2) die Uebertragung der höchsten Herrschaft, Macht und Ehre. Die Herrschaft soll eine ewige sein und sich über alle Völker der Erde erstrecken. Diese Dauer und dieser Umfang des Reiches wird sonst nur dem messianischen Reiche zugeschrieben; weshalb auch in unserer Stelle nur von demselben die Rede sein kann. Für diese Erklärung spricht ferner 3) der Ausspruch Christi selbst, indem er den Namen *Menschensohn* daraus entlehnt, Joh. 3, 3 (vgl. Tholuck, Commentar z. Ev. Joh.) und die Erklärung der jüdischen und der älteren und der meisten neueren christlichen Ausleger. Selbst der hitzige Bekämpfer des Christenthums, Porphyrius, hat sich bei unserer Stelle in Verlegenheit befunden, indem er sie in seiner Auslegung übergeht, wie aus der Frage des Hieronymus erhellt: hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius u. s. w. Dafs der Verfasser des Buches Henoch aus unserer Stelle die Bezeichnung *Menschensohn* für den Messias entnommen, Kap. 46 u. 61, ed. Lawrence, Oxonii 1821, sowie den Namen *Gottessohn*, Kap. 10, 4 und Ps. 2, 7 (vgl. Esr. 13, 37. 52; *Sohar* z. Jes. 19, 1), ist nicht zweifelhaft (13). Jarchi bemerkt: זֶה מֶלֶךְ הַמָּשִׁיחַ *dieses ist der*

---

(13) Im Kap. 46, 1 f. spricht Henoch: „Da sah ich den Alten der Tage, dessen Haupt weifs war wie Wolle, und mit ihm einen Andern, der einem Menschen glich. Sein Ansehen war voll Huld, gleich einem der heil. Engel. Alsdann fragte ich meinen Führer, der mir jedes Geheimnifs in Betreff des *Menschensohnes* offenbarte: Wer derselbe und woher er sei und warum er den Alten der Tage begleite? Der Engel antwortete und sprach: Diefs ist der *Menschensohn*, dem Gerechtigkeit zukommt und bei dem sie gewohnt hat, und welcher enthüllen wird alle Schätze dessen, was verborgen ist; denn der Herr der Geister hat ihn erkoren, und sein Loos überstrahlet das Loos Aller vor dem Herrn der Geister in ewiger Reinheit. Dieser *Menschensohn*, welchen du siehest, soll aufjagen die Könige und Gewaltigen von ihren

König Messias, Saadias: וְהוּ מָשִׁיחַ צִדְקֵנוּ *dieses ist der Messias unserer Gerechtigkeit*, Jos. Jochnides: הוה משיח צדקנו אשר יגיע לפני י״י. Im Sanhedrin des Talmuds, fol. 98, 1,

---

Lagern, und die Mächtigen von ihren Thronen, er wird lösen die Zäume der Starken (wahrscheinlich die Zäume, welche die Heiden den Kindern Israel angelegt haben, daher s. v. a. er wird der Unterdrückung ein Ende machen) und in Stücke brechen die Zähne der Sünder. Er wird Könige von ihren Thronen und Herrschaften stofsen, weil sie nicht huldigen und lobpreisen und sich beugen vor Dem, der ihnen ihre Reiche verliehen hat. Die Mächtigen wird er zu Boden schlagen und Verwirrung über sie bringen. Finsternifs soll ihre Wohnung, Würmer ihr Bett sein, und doch sollen sie keine Hoffnung haben, von diesem ihrem Bette je wieder aufzustehen, weil sie den Namen des Herrn der Geister nicht gepriesen haben, u. s. w.“ Der Ausdruck Menschensohn findet sich auch Kap. 48, 2; Kap. 61, 10. 13. 17; Kap. 62, 15; Kap. 68, 38—41; Kap. 69, 1. Das gleichbedeutende Wort *Weibessohn* wechselt mit ersterem ab 61, 9. Sonst nennt er ihn auch den *Auserwählten* Kap. 40, 5; Kap. 45, 3. 4; Kap. 48, 6; 2, 4; Kap. 50, 3. 5; Kap. 51, 5. 10; Kap. 54, 5; Kap. 60, 7. 10. 13; Kap. 61, 1, ferner den *Messias* Kap. 48, 11; Kap. 51, 4, und den *Sohn Gottes* Kap. 104, 6. 2. Dafs nur von einem göttlichen Wesen so gesprochen werden kann, unterliegt keinem Zweifel. Dafs der Menschensohn schon vorweltlich war, erhellt aus Kap. 48, 2 u. ff. „In dieser Stunde ward angerufen des Menschen Sohn bei dem Herrn der Geister und sein Name vor dem Alten der Tage. Ehe die Sonne geschaffen ward und die Zeichen (des Himmels), ehe die Sterne entstanden, ward sein Name angerufen vor dem Herrn der Geister. Er wird der Stab der Gerechten und Heiligen sein, auf den sie sich stützen, ohne zu fallen, er wird sein das Licht der Völker (Jes. 49, 6), — der Auserwählte, der Verborgene war bei ihm (dem Alten der Tage), ehe die Welt geschaffen wurde, und in alle Ewigkeit (wird er leben)“. In demselben Sinne heifst es Kap. 61, 10: „Dann sollen die Könige, die Fürsten und Alle, so Macht besitzen auf Erden, ihn preisen, dem die Herrschaft über Alles gebührt, der aber verborgen war bis jetzt, denn von Anfang an war des Menschen Sohn (bei Gott), aber verborgen“. Er heifst auch dort der Verborgene, weil er sich erst am Ende der Zeiten den Gläubigen offenbart. Der Geist Gottes wohnt in höchster Fülle auf ihm. Kap. 48, 6 u. f. heifst es: „Weisheit ist ausgegossen gleich Wasser, und Glorie umgiebt ihn für und für, denn mächtig ist er aller Geheimnisse der Gerechtigkeit. — Der Auserwählte steht vor dem Herrn der Geister, seine Herrlichkeit dauert von Ewigkeit zu Ewigkeit, seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. Auf ihm

wo unsere Stelle mit Sach. 9, 9 verbunden wird, heifst es: „si boni sunt Israelitae, tunc veniet in nubibus coeli, si vero non boni, tunc inequitans asino". — Justinus führt

---

wohnt der Geist des Verstandes und der Weisheit, der Geist der Lehre und der Kraft, der Geist derer, welche schlafen in Gerechtigkeit (des Abraham, Moses u. s. w.), er wird richten das Verborgene. — Das vierte Buch Esra nennt den Messias auch Sohn Gottes und läfst ihn im Himmel leben, ehe er auf Erden erscheint. Kap. 14, 7, wo der lateinische Text verdorben ist, spricht nach dem abyssinischen und arab. Texte Gott zu Esdras : auferent et ab hominibus, et manebis porro cum filio meo, ubi existunt ii, qui sunt sicut tu, neque quo finiatur mundus". Diese Lehre findet sich schon Ps. 72, 5. 7 (LXX); Ps. 110, 1 ff. (LXX); Jes. 9, 6 (LXX und Chald.). Dafs der Messias ein himmlisches Wesen sei, findet sich noch bei späteren Juden, nur hat diese Lehre im Talmud keine Vertreter, weil die Nachkömmlinge der Pharisäer dem politischen Begriffe zugethan waren. Nach Bereschit Rabba des Moses Haddarschan über 1 Mos. 28, 10 bei Raymund Martini ist der Messias höher als die Patriarchen (Jes. 52, 13), als Abraham (1 Mos. 14, 22), als Moses (4 Mos. 11, 12), erhabener als die Engel des Dienstes (Ezech. 1, 18). Im Midrasch Tanchuma (S. 53 c. der Krakauer Ausgabe) heifst es : „scriptum est (Jes. 52, 13) *ecce prosperabitur servus meus.* Hic est rex Messias, qui extolletur et elabitur et altus erit valde. Extolletur super Abrahamum, de quo scriptum est (Gen. 14, 22) : *sustuli manum meam.* Elevabitur super Mosem, de quo scriptum est (Num. 11, 12) : *dixit mihi eleva ipsum in sinum tuum!* Altus erit supra angelos ministerii, de quibus dicitur (Ezech. 1, 18) : *altitudo ipsis.* Hinc effatum illud (Zachar. 4, 7) : *quis es? o mons magne!* scilicet quia Messias maior est patribus". Bereschit Rabba über 1 Mos. 2, 9 bei R. Martini a. a. O. S. 419 heifst es : „In horto Eden (vel paradiso) septem domus aedificatae sunt, quarum quaelibet patet duodecim millia milliaria in longitudinem et decem millia milliaria in latitudinem. — Domus autem quinta aedificata est de lapidibus onychinis. — Habitant autem in ea Messias filius David et Elias. In illa domo est thalamus de lignis Libani, quem exstruxerunt Moses et Aaron in deserto, et habitaculum coronatum argento, cuius pulvinar aureum, cuius cella purpurea. Et in medio thalami Messias filius David". Hiernach wohnte also der Messias, bevor er in die Welt kam, im Paradiese. Dafs er vor der Welt erschaffen sei, bezeugt der Midrasch Tillim zu Ps. 93, 2 : „Rex Messias ascendit in cogitationem dei sanctissimi ante creationem mundi, prout scriptum est (Ps. 72, 17) : *ante solem* יִנּוֹן (germinare faciet) *nomen eius.* Ante solem excitavit nomen

unsere Stelle Dial. c. Tryph. n. 76 und n. 79 an, wo er sie von Christus erklärt, der zwar als Menschensohn erschienen, aber nicht aus menschlichem Samen entstanden sei. In der ersteren Stelle heifst es : „*Ὅταν γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου λέγῃ Δανιὴλ τὸν παραλαμβάνοντα τὴν αἰώνιον βασιλείαν, οὐκ αὐτὸ τοῦτο αἰνίσσεται; Τὸ γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου εἰπεῖν, φαινόμενον μὲν καὶ γενόμενον ἄνθρωπον μηνύει, οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου δὲ σπέρματος ὑπάρχοντα δηλοῖ.* Der heil. Ephräm bemerkt zu den Worten : „ich sah wie einen Menschensohn u. s. w. ܫܘܡܠܝܗ ܒܡܪܢ ܐܫܬܡܠܝ ܗܘܐ ܠܗ ܡܛܠ ܫܘܠܛܢܐ ܘܠܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ ܘܐܡܘܬܐ ܘܠܫܢܐ *die volle Erfüllung ist geschehen durch unseren Herrn, denn ihm ist Herrschaft über alle Völker und Nationen und Zungen ge-*

---

eius, quia ipse (Messias) excitabit dormientes in pulvere. Im Midrasch Tillim zu Ps. 18, 36 : „Dixit R. Juda nomine R. Chamma : in seculo futuro deus S. B. collocavit Messiam ad dextram suam, prout scriptum est (Ps. 110, 1) : *dixit dominus domino meo, sede a dextra mea.* Abrahamum autem collocabit ad sinistram suam". Vgl. Buch Henoch Kap. 50, wonach zur Zeit der Erlösung der *Auserwählte* (der Messias) auf seinem Throne sitzt und jegliches Geheimnifs höchster Weisheit aus seinem Munde geht, indem der Herr der Geister ihn begabt und verherrlicht hat; Kap. 61, 1 u. f., wonach der *Sohn des Weibes* auf dem Throne der Herrlichkeit sitzen wird, und die Könige, die Fürsten und alle Beherrscher der Erde ihm (dem Menschensohn) huldigen werden, indem er jetzt die Herrschaft über Alles hat, der aber früher verborgen war. Nach Kap. 68, 39. 40 sitzt der Sohn des Menschen auf seinem Throne der Herrlichkeit und ist ihm der Haupttheil des Gerichts anvertraut. Nach Pirke Elieser Kap. 11 ist unter den 10 Königen, welche von einem Ende der Welt bis zum anderen geherrscht haben, der neunte Weltgebieter der König Messias, welcher von einem Ende der Welt bis zum anderen herrschen wird, nach den Worten Dan. 2, 35 : „*der Stein, den das Bild zerschlug, ward ein grofser Berg, welcher die ganze Erde füllte*". Als der erste König wird Gott, als der zweite *Nimrod* (1 Mos. 10, 10), der dritte *Joseph* (1 Mos. 45, 57), der vierte *Salomo* (1 Kön. 4, 21), der fünfte *Achab*, König von Israel (1 Kön. 18, 10), der sechste *Nebucadnezar* (Dan. 2, 38), der siebente *Cyrus* (Esr. 1, 2), der achte *Alexander* und als der zehnte Gott, weil unter ihm das Reich wieder zu ihm zurückkehrt (Jes. 44, 6), genannt.

geben. Dieses bezeuge, fügt Ephräm hinzu, Matth. 28, 18: „mir ist vom Vater alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden". Dieses werde auch durch Philip. 2, 10 und durch den Engel Luc. 1, 33 bezeugt.

Dafs hier vom Sohne Gottes die Rede sei, lehrte auch Irenäus lib. IV, cont. haeres. c. 19 (35), n. 11, p. 256, wo er nach Anführung von Dan. 3, 11. 34. 35 schreibt: „Rursum hic idem videtur quasi filius hominis in nubibus coeli veniens, et appropinquans ad veterem dierum, et sumens ab eo universam potestatem et gloriam et regnum. *Et potestas*, inquit, *eius potestas aeterna, et regnum eius non interibit.* Sed et Joannes Domini discipulus in Apocalypsi (1, 12 sqq.) sacerdotalem et gloriosum regni eius videns adventum". Tertullian schreibt adv. Marcionem lib. III, cap. 7: „De quo (Christi) adventu idem prophetes, et ecce cum nubibus coeli, tanquam filius hominis veniens, venit usque ad veterem dierum, aderat in conspectu eius et qui adsistebant, adduxerunt illum, et data est ei potestas regia, et omnes nationes terrae secundum genera, et omnia gloria famulabunda, et potestas eius usque in aevum, quae non auferetur, et regnum eius, quod non vitiabitur, tunc scilicet habiturus et speciem honorabilem et decorem indeficientem super filios hominum. Tempestivus enim, inquit (Ps. 45, 3 sq.), decore citra filios hominum, effusa est gratia in labiis iis, propterea benedixit te deus in aevum". Auch wird cont. Marcionem lib. IV, c. 39 unsere Stelle von Christus erklärt. — Nach Theodoret weissagt Daniel hier die zweite Ankunft des Erlösers, nennt ihn Menschensohn wegen der von ihm angenommenen menschlichen Natur, und bezeichnet sein Reich als ein ewiges. Hieron. bemerkt zu d. St.: „nunc sub persona filii hominis introducitur; ut assumtio carnis humanae significetur in filio dei, iuxta illud quod in actibus Apostolorum (1, 11) legimus: *viri Galilaei quid statis aspicientes in coelum? Hic est Jesus etc.*? Auch führt Chrysostomus adhort. ad Theodorum lapsum n. 11,

homil. 11 cont. Anamaeos, n. 3 u. exposit. in Ps. 110, n. 2 unsere Stelle an und erklärt sie vom ewigen Reiche des Sohnes Gottes. Eusebius findet hier eine Weissagung von der zweiten glorreichen Ankunft des Erlösers und Herrn, demonstr. evang. lib. 9, n. 17, p. 456. Gefolgt sind jenen Vätern Corn. a Lapide, Tirin, Calmet, Braun, Allioli, Dereser, Bade, Loch-Reischl und zahlreiche andere katholische und protestantische Ausleger. Dafs unsere Stelle sich auf den Messias beziehe, erkennen selbst Bertholdt, Gesenius zu Jes. Th. I, S. 365 und 601, de Wette (bibl. Dogm. S. 163, §. 158) und andere rationalistische Ausleger an. Auffallend ist aber, dafs de Wette, der an der angef. Stelle sagt: „Der Messias erscheint als göttliches Wesen in den Wolken des Himmels“ (7, 13. 14), §. 180 diese Lehre als die der Apokryphen bezeichnet: „nichts vom Messias (χρίστος), noch von einem Reiche des Messias oder Gottes“, und in der Einl. ins A. T. §. 255 b. die Christologie (Kap. 7, 13. 14) zu dem „späteren religiös-politischen Geiste des Buches“ rechnet.

Nach einer *zweiten* Erklärung soll *Menschensohn* ein Symbol des Volkes Israél sein. Diese Meinung findet sich schon bei Aben-Esra, der sagt: *filius dei* est populus sanctus Israel, ferner bei Paulus (Comment. z. N. T. III, S. 58), bei J. Jahn (Einl., II, S. 616), welcher die in den Wolken kommende Menschengestalt für ein Bild der Makkabäer, sowie bei Wegscheider, Baumgarten-Crusius (bibl. Theol., S. 380 ff.); jedoch schwankt dieser und ist geneigter für die andere Auslegung. Als Grund für diese abweichende Erklärung wird angeführt, dafs in der Deutung der Weissagung nicht des Messias, sondern nur seines Reiches Erwähnung geschehe. Dafs בַּר אֱנָשׁ ein Symbol des fünften oder des messianischen Reiches sei, weil von einem persönlichen Messias nicht die Rede sei, nimmt auch ein Recensent in der Jenaer Literaturzeitung vom Jahre 1838, Nr. 10, in den Ergänzungsblättern Nr. 80, S. 250. 251

an. Der Grund dieser Darstellung und Nichterwähnung liegt aber in dem ganzen Charakter der Weissagung. Ganz bestimmt spricht aber gegen die Erklärung vom jüdischen Volke, dafs das Kommen mit den Wolken des Himmels die göttliche Abkunft und die göttliche Natur des Messias bezeichnet. Es wäre die gröfste Ungereimtheit, zu sagen, dafs das jüdische Volk göttlicher Natur sei und auf den Wolken des Himmels komme. Auch steht dieser Erklärung ganz entschieden V. 27 entgegen, indem es hier heifst : „des Höchsten Reich ist ein ewiges Reich“ u. s. w. Es werden hier Höchster, Menschensohn oder Messias gleichbedeutend genommen und dasselbe von beider Reiche Natur und Beschaffenheit V. 14 und 27 ausgesagt. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, dafs nur der Gottmensch Christus das Subject unserer Weissagung ist und mit Unrecht die messianische Erklärung von Bertholdt, Gesen., v. Lengerke, Maurer u. A. verworfen wird. Man kann daher auch nicht sagen, dafs, weil die vier Thiere vier Weltreiche sinnbilden, der *Menschensohn* ein Typus des messianischen Reiches sei. Aber auch dieses zugegeben, so würde doch das Kommen mit den Wolken des Himmels dieses Reich als ein von oben kommendes, als ein göttliches, bezeichnen. Der Gründer dieses Reiches ist aber eine Person, welcher *Schilo* (1 Mos. 49, 10), *starker Gott, Vater der Ewigkeit* (Jes. 9, 5), *Immanuel* (Jes. 7, 14) und Gott (אֱלֹהִים Ps. 45, 7. 8) genannt wird. Weil der mit den Wolken des Himmels Kommende der Gründer des Gottesreiches ist und mit der Ankunft desselben auch dieses den Anfang nimmt, so ist allerdings eine Beziehung auf das messianische Reich vorhanden. — Die Meinung von Grotius, dafs das römische Volk, welches damals keinen König hatte (1 Makk. 8, 26), — filii hominum *privati* — hier zu verstehen sei, verdient kaum der Erwähnung.

Mit den Wolken des Himmels kommen ist s. v. a. mit Wolken umhüllt, auf den Wolken wie auf einem Wagen einher fahrend, Rosenm.: nubibus tanquam curru avectus.

— בַּר אֱנָשׁ bezeichnet wie בֶּן־אָדָם Ezech. 2, 1 und öfters, *Mensch*, hier eine einem Menschen ähnliche Gestalt, vgl. Dan. 2, 10; 4, 29. 30; 6, 8. 13. — Unter dem *Alten der Tage*, עַתִּיק יוֹמַיָּא haben wir hier Gott zu verstehen, der dem Propheten in der Gestalt eines Greises erschien, der nach V. 9. 10 als Richter auf dem Richterstuhle sitzt. — Unter denjenigen, welche dem mit den Wolken des Himmels Kommenden, der einem Menschen glich, zu jenem Greise führten (קֳדָמוֹהִי הַקְרְבוּנִי), haben wir nach V. 16 die Diener, die um den Thron desselben standen, nämlich die Engel, zu verstehen. Man könnte vielleicht הַקְרְבוּ auch impersonell, *adductus est*, fassen. — Die Vergleichungspartikel כ vor בַּר אֱנָשׁ weiset darauf hin, dafs der Messias zwar Mensch, aber nicht blofs Mensch ist. Da er mit den Wolken des Himmels kommt, so hat er eine übermenschliche Erhabenheit. Vgl. Matth. 22, 43; Apoc. 14, 14. — Das פְּלַח bezeichnet im biblischen Chaldäismus, wie Carpzov richtig bemerkt, ein religiöses Dienen und wird Dan. 3, 12. 14. 17. 18. 28; Esr. 7, 19 im gottesdienstlichen Sinne gebraucht.

Nachdem Daniel bemerkt, dafs er einen vor dem Greise stehenden Engel um die Deutung des Traumgesichts gefragt und dieser ihm geantwortet habe, dafs die grofsen Thiere vier Reiche bezeichneten, welche auf der Erde bestehen sollen, fährt er V. 18, wo er die weitere Deutung des Gefragten anführt, mit den Worten fort: וִיקַבְּלוּן מַלְכוּתָא קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין וְיַחְסְנוּן מַלְכוּתָא עַד־עָלְמָא וְעַד עָלַם עָלְמַיָּא *Aber die Heiligen des Höchsten werden das Reich bekommen und das Reich besitzen in alle Ewigkeit* (eig. *bis in Ewigkeit und bis in Ewigkeit der Ewigkeiten*).

Nach dem Zusammenhange und anderen Stellen können die Heiligen nur die treuen Verehrer des einen wahren Gottes aus dem Juden- und Heidenthum und nicht Engel sein. Das Gottesreich, was schon im alten Bunde im Bundesvolke seinen Anfang nahm, im Christenthum erst

durch die Bekehrung der Heiden sich über alle Länder der Erde verbreitete, soll eine ewige Dauer haben, weshalb es die im Himmel triumphirende Kirche mit einschliefst, vgl. 1 Petr. 2, 9. In diesem ewigen Königthume oder Gottesreiche werden nach V. 27 selbst die Könige und Beherrscher der Völker treue Bürger und Diener sein. Als *Reich Gottes* und *Himmelreich* wird auch im N. T. die Kirche Christi Matth. 3, 2; 4, 17. 23; 12, 28; Makk. 1, 14. 15; 4, 11; Luc. 4, 43; 8, 1 bezeichnet. Da die Heiligen das Reich ewig besitzen sollen, so können sie nicht, wie Ephräm meint, die Makkabäer sein, welchen Gott Kräfte und Waffen zur Besiegung der Feinde gegeben habe. — עֶלְיוֹנִין ist hier Majestätsplural wie אֱלֹהִים. Die alten Uebersetzer, der Alex., Theodot., der Syr., Hieron., der Arab. haben es daher richtig im Singular *ὑψίστου*, ܡܪܰܘܡܳܐ, altissimi, ٱلْعَلِيّ wiedergegeben. Die Heiligen sollen nicht wie jene vier Thiere das Reich verlieren, sondern es auf ewig besitzen. — Hieron. hat zur Verdeutlichung dei dem altissimi vorgesetzt. — Das in Peal ungebräuchliche חֲסַן hebr. חָסַן *stark, mächtig, kräftig sein* (im Targ.), arab. حَصُنَ, syr. ܚܣܶܢ *fest, hart, stark sein* bezeichnet in Aphel *Besitzthum geben, in Besitz haben, besitzen.*

Nachdem V. 19. 20 Daniel bemerkt, dafs er eine genaue Kenntnifs vom vierten Thiere mit eisernen Zähnen und ehernen Klauen und mit den zehn Hörnern auf dem Kopfe, unter welchen ein Horn mit Augen und einem lästernden Maule heraufstieg, von Einem derjenigen, welche den Alten der Tage umgeben, begehrt habe, fährt er V. 21 u. 22 fort : חָזֵה הֲוֵית וְקַרְנָא דִכֵּן עָבְדָא קְרָב עִם־קַדִּישִׁין וְיָכְלָה לְהוֹן : עַד דִּי־אֲתָה עַתִּיק יוֹמַיָּא וְדִינָא יְהִב לְקַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין וְזִמְנָא מְטָה וּמַלְכוּתָא הֶחֱסִנוּ קַדִּישִׁין *Ich schaute, dafs dieses Horn Krieg führte mit den Heiligen und sie besiegte, — bis dafs der Alte der Tage (der Betagte) kam, und den Heiligen des Höchsten Recht verschaffte* (And. : *das Gericht*

gegeben wurde) und die Zeit eintrat, da die Heiligen das Reich besitzen sollten.

Die Ausleger sind darüber uneinig, wer durch das Horn, welches Krieg führte, bezeichnet werde. Mehrere, wie Ephräm, Dereser, Loch-Reischl u. a. verstehen darunter *Antiochus Ephiphanes*, der nach der Einnahme Jerusalems die heil. Gefäfse raubte, das Gesetz, den Sabbath und andere Festtage zu halten verbot, die Beschneidung untersagte, und keine Götter als die seinigen anzubeten erlaubte (1 Makk. 1, 23. 43—53; 2 Makk. 9, 28), Andere, wie Hieron., Theodoret, Allioli, Hengst. u. A. den *Antichrist*. Ist das vierte Thier Symbol des römischen Reiches, wie wir oben höchst wahrscheinlich gemacht haben, so kann das Horn, welches Krieg führt, wenigstens nicht ausschliefslich Antiochus Epiphanes bezeichnen. Sind die Heiligen hauptsächlich die treuen Gottesverehrer der Kirche Christi, so haben wir unter dem Horn eine feindliche Macht zu verstehen, welche das Gottesreich zu vernichten bestrebt ist. Wie die durch Thiere symbolisirten Weltmächte eine gröfsere oder kürzere Zeit umfassen, so kann dieses auch bei dem Horne mit Augen und lästerndem Maule der Fall sein. Symbolisirt das Horn eine Weltmacht, die den treuen Gottesverehrern, insbesondere der Kirche Christi feindlich ist und sie zu vernichten sucht, so hat man nicht nöthig, unter Horn nur *eine* Person anzunehmen, sondern kann es von allen Feinden des Gottesreiches, insbesondere *den* römischen Kaisern, welche die Christen zu vertilgen suchten, verstehen. Zu den Hauptfeinden, die als eine Weltmacht bezeichnet werden, gehörte dann auch der Muhammedanismus, d. i. Muhammed und seine Anhänger, sowie Alles dem Gottesreiche Feindliche, wie da sind Weltsinn, Paganismus, falsche Philosophie, Gnosticismus und Irrlehre. Ein passendes Vorbild bot im alten Bunde Antiochus Epiphanes, der die wahre Religion und deren Anhänger, welche sich seinem Vorhaben widersetzten, zu vernichten suchte und den

Tempel entheiligte. Wie die Edomiter, die Feinde Israels, ein passendes Vorbild der Feinde des Christenthums waren, so war dieses auch der Fall bei Antiochus Epiphanes. Es konnte daher dieser, sowie die Zeit seiner feindlichen Unternehmungen gegen die Gläubigen des Bundesvolkes, als Vorbild in der Schilderung der Feinde der Kirche Christi dienen. Daſs diese Typik in dem Wesen des alten Bundes begründet, haben wir bereits öfters nachgewiesen. Daſs unsere Stelle wenigstens auch auf den Hauptfeind des Christenthums zu beziehen ist, darüber läſst das N. T. keinen Zweifel. So ist es kaum zweifelhaft, daſs Paulus bei seiner Schilderung des Antichristes (2 Thess. 2, 3) selbst die Ausdrücke aus der Schilderung des Antiochus Epiphanes, Kap. 11 entlehnt; dahin gehören *ἡ ἀποστασία* mit dem Artikel und *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*. Es kann daher selbst die Uebereinstimmung in den Zeitmaſsen (7, 25, vgl. 12, 7) nicht wegen der Beziehung auf die Zeiten nach Christus angeführt werden, vgl. Apoc. 12, 6. יְכֵל, יְכִל *können, vermögen*, wie יָכֹל im Hebr. bezeichnet hier mit dem Dativ *besiegen.* — דִּין in stat. emph. דִּינָא *Gericht* wie im Hebr. bezeichnet hier und Dan. 4, 34 *Recht, Gerechtigkeit*, und mit יְהַב *Recht verschaffen.* Für diese Bedeutung spricht der Umstand, daſs der Alte der Tage es ist, welcher die Feinde der Heiligen bekämpft und besiegt. Einige Ausleger nehmen hier דִּינָא in der Bedeutung *Gericht geben* oder *gegeben werden*, weil יְהִיב als Passivum Dan. 7, 11. 12; Esr. 5, 14 vorkommt.

Nachdem der Alte der Tage das vierte Thier mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern als ein Symbol eines Reiches, welches die ganze Erde sich unterwirft und zermalmt, und woraus zehn Könige abstammen, und das zwischen den zehn Hörnern hervorgehende Horn als Symbol eines Königs erklärt hat, welcher den Höchsten lästert und die Heiligen bedrückt und miſshandelt, und die Zeit seiner gottlosen Wirksamkeit auf eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit (3½ Jahr) angegeben hat, fährt er V. 26 u. 27

mit den Worten fort : וְדִינָא יִתִּב וְשָׁלְטָנֵהּ יְהַעְדּוֹן לְהַשְׁמָדָה
וּלְהוֹבָדָה עַד־סוֹפָא׃ וּמַלְכוּתָא וְשָׁלְטָנָא וּרְבוּתָא דִּי מַלְכְוָת תְּחוֹת
כָּל־שְׁמַיָּא יְהִיבַת לְעַם קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין מַלְכוּתֵהּ מַלְכוּת עָלַם וְכֹל
שָׁלְטָנַיָּא לֵהּ יִפְלְחוּן וְיִשְׁתַּמְּעוּן׃ *Aber das Gericht wird sich setzen und man wird ihm die Herrschaft nehmen, um sie gänzlich* (eigentl. *bis zum Ende*) *zu vertilgen und zu vernichten; und Königthum und Herrschaft und Gewalt der Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volke der Heiligen des Höchsten gegeben, sein Reich ist ein ewiges Reich, und alle Herrschaften (Reiche) werden ihm dienen und gehorchen.*

Nach diesen Versen soll in Folge eines Richterspruches des Alten der Tage durch die Heiligen des Höchsten (d. i. Gottes mit den Engeln als Beisitzern) die durch das Horn symbolisirte Macht, nachdem sie eine bestimmte Zeit dem Gottesreiche feindlich und verderblich gewesen, vernichtet werden und das Gottesreich über die ganze Erde sich verbreiten, ewig dauern und alle Herrschaften sollen ihm dienen und gehorchen. Da von den Propheten nur dem messianischen Reiche, dem Reiche des grofsen Nachkommen Davids, eine ewige Herrschaft verheifsen wird, so kann Daniel hauptsächlich auch nur dieses im Auge haben. Einige Ausleger, wie Irenäus, contr. haeres. lib. V, c. 34, n. 2, p. 334, Allioli u. A. sind der Meinung, dafs Daniel hier zunächst von der letzten siegreichen Periode der Kirche Christi auf Erden und dem letzten Gerichte rede. Allein diese Beschränkung ist unnöthig und wird durch die Worte des Propheten nicht gefordert. Denn wenn unter dem Horn nicht blofs der Antichrist, sondern überhaupt alle der Kirche oder dem Gottesreiche gefährlichen und verderblichen Feinde und Unternehmungen, von denen die des Antichristes die verderblichsten und erfolgreichsten sind, zu verstehen sind, so ist die Beschränkung auf die letzten Zeiten der Kirche unzulässig. Hatte der Prophet die Schicksale des Gottesreiches im Grofsen und Ganzen

vor Augen, so können die Worte desselben auch auf alle Zeiten, in welchen die Kirche bekämpft und ihrer segensreichen Wirksamkeit mit verderblichem Erfolge entgegengewirkt wird, bezogen werden. Es ist dann auch die Bekämpfung des Gottesreiches durch Antiochus Epiphanes nicht auszuschliefsen, ja es kann derselbe vielmehr als der Vorläufer und das Vorbild aller Feinde betrachtet werden. Wir können nicht umhin, hier die Bemerkung beizufügen, dafs selbst dann, wenn das zwischen den zehn Hörnern hervorkommende Horn ausschliefslich Antiochus Epiphanes bezeichnete, die Beziehung unserer Stelle auf die messianischen Zeiten nicht auszuschliefsen ist. Denn die Theokratie des alten Bundes, die Gemeinde treuer Gottesverehrer, erlangte durch den Tod des Antiochus Epiphanes wieder die Freiheit, nach ihrem heil. Gesetze zu leben und Jehova, dem einen wahren Gott, ihre Opfer darzubringen und ihn öffentlich zu verehren. Da nun die Theokratie des alten und des neuen Bundes bei den Propheten bisweilen als eine Einheit erscheinen, und der neue Bund nur als eine vollkommenere und segensreichere dargestellt wird, so kann das Gottesreich, welches der Prophet als ein ewiges schildert, das des alten und des neuen Bundes sein. Dafs aber das messianische Reich nicht auszuschliefsen sei, geht schon deutlich daraus hervor, dafs das Gottesreich als ein ewiges und über die ganze Erde sich erstreckendes verheifsen wird.

יְתִב u. יְתִיב s. v. a. יָשַׁב *sich setzen* Dan. 7, 9. 10; bei Esr. 4, 17 bezeichnet es wie Aph. das. 4, 10 *wohnen.* — עֲדָה, עֲדָא Futur. יֶעְדֵּה, יֶעְדֵא s. v. a. das hebr. עָדָה, arab. عَدَا für عدو, *einhergehen, kommen, vorüberziehen,* bezeichnet in Aph. *wegnehmen* Dan. 5, 20 und *absetzen* (Könige) 2, 21.

Die siebenzig Wochen Daniels, Kap. 9, 24—27.

Vorbemerkungen.

Diese Stelle gehört zu denjenigen des alten Testaments, auf welche nach dem Vorgange mehrerer Väter (Clem. von Alexand., Tertull., Hieron. (14), August., epist. 197—199 u. A.) viele ältere und neuere Gelehrten ihre Aufmerksamkeit im besonderen Grade hingelenkt haben (15). Wenn diese, wie viele heil. Väter und fast alle spätere gläubige Ausleger annehmen, messianisch ist, und angiebt, wann der Messias im Fleische erscheinen, auf der Erde sein Reich gründen und zur Versöhnung der Menschheit den Tod erleiden, und was die Folge der Verwerfung durch einen grofsen Theil des jüdischen Volkes sein werde, so ist sie sicher eine der wichtigsten Weissagungen im alten Testamente (16). In diesem Sinne gefafst, liefert sie den deutlichsten Beweis, dafs der Messias in Jesu von Nazareth erschienen sei und dafs eine noch

---

(14) Hieron. schreibt mit Rücksicht auf Kap. 9 comment. in Dan. prol. : „Illud in praefatione commoneo, nullum prophetarum tam aperte dixisse de Christo. Non enim solum scribit eum esse venturum, quod est commune cum ceteris, sed etiam quo tempore venturus sit docet“ und zu 9, 24—27 bemerkt er : „scio de hac quaestione (de LXX annorum hebdomadibus) ab eruditissimis viris varie disputatum; et unumquemque pro captu ingenii sui dixisse quod senserat. Quia igitur periculosum est de magistrorum ecclesiae iudicare sententiis, et alterum praeferre alteri, dicam quid unusquisque senserit, lectoris arbitrio derelinquens, cuius expositionem sequi debeat“.

(15) Calovius hat in ἐξετάσει theol. de 70 Septim. Dan. inserta T. 2, Bibl. illustr. p. 632, *dreifsig* verschiedene Erklärungen aufgezählt, welche noch durch mehrere neuere vermehrt werden können.

(16) Calixtus sagt in der Expos. 70 hebdom. Dan. ed. Hannov. A. 1656 : „Hic locus est omnium difficillimus et obscurissimus, ut scopulus videre queat, quem nemo eruditorum sine periculo praetervehi potuerit“ ; und in Beziehung auf die Geschichte sagt er, „tantum esse ἄπορον, ut a nullo quantocunque ingenio explicari queat.“

zu erwartende Ankunft zur Gründung eines Reiches auf Erden, wie die ungläubigen Juden behaupten, vergeblich und der heil. Schrift durchaus entgegen sei. Dafs die Juden und diejenigen Ausleger, welche an keine bestimmte göttliche Belehrung über die Zukunft glauben, jener Erklärung der Stelle ihre Beistimmung versagen und sie in einem ganz anderen Sinne und von ganz anderen Zeiten verstehen müssen, wird Jeder leicht begreifen. Bei dieser Verschiedenheit der Auffassung ist daher durchaus nöthig, die Gründe für und gegen die messianische Erklärung sorgsam zu prüfen und darnach für oder gegen die Messianität sich zu entscheiden.

Der in Babylon weilende Daniel, der die von früheren Propheten verheifsene Rückkehr des exilirten Volkes nach dem Lande der Väter, die Wiederherstellung des Tempels und der Stadt Jerusalem, des Sitzes der Theokratie, sehnlichst wünschte, flehet zur Zeit, als die von Jeremia verkündigte 70jährige Gefangenschaft zu Ende ging, mit Inbrunst zu Gott um Vergebung der Sünden, welche das Exil zur Folge gehabt hatte, und um Wiederherstellung der Theokratie. Gott der Allmächtige und Barmherzige erhört ihn und sendet im ersten Jahre des Darius, des Meders, Gabriel, den Vermittler der Offenbarung, um ihm den im Himmel gefafsten Beschlufs mitzutheilen. Gabriel, der schon durch seine eilige Erscheinung zu erkennen giebt, dafs er eine fröhliche Botschaft mitzutheilen habe, macht dem Daniel bekannt, dafs dem Volke zum Ersatze für die 70 Jahre, in welchem es im Exile weile und Stadt und Tempel zerstört seien, von Jehova 70 Jahrwochen, das Siebenfache der 70 Jahre, des erneuerten Bestehens würde gewährt, und am Ende dieser Periode dessen Gnaden der Theokratie im vollen Mafse würden zu Theil werden.

Mit dem Ende soll nämlich die vollständige Erfüllung der Sündenvergebung, die Herbeibringung der ewigen Gerechtigkeit, die wirkliche Gewährung der Heilsgüter,

welche die Propheten verheifsen, und die Salbung eines Allerheiligsten zusammenfallen. Nachdem Gabriel V. 24 diesen Ueberblick gegeben, läfst er V. 25—27 eine nähere Bestimmung, nämlich die Angabe des terminus a quo, die Eintheilung des Gesammtzeitraumes in drei kleinere, mit Bestimmung des characteristischen Merkmales eines jeden, wodurch er bezeichnet ist, die Bestimmung desjenigen, durch welchen die letzte und gröfste Gnadenwohlthat erworben werden soll, und derer, welchen sie nicht bestimmt ist, folgen. Als der terminus a quo der 70 (Jahr)-Wochen wird der Befehl zur Wiederherstellung der Stadt in ihrem alten Umfange und ihrer alten Würde angegeben. Diese Wiederherstellung ist von dem terminus ad quem der Weissagung des Jeremias darin verschieden, dafs dieser sich nur auf die Zurückführung des Volkes und die ersten Anfänge der Erbauung der Stadt bezieht. Hierauf theilt Gabriel den ganzen Zeitraum in drei kleinere, 7, 62 und 1 Woche. Als den Schlufs des ersten bezeichnet er die vollendete Ausführung der Wiederherstellung Jerusalems; als den Schlufs des zweiten die Erscheinung des Messias (eines Gesalbten), eines Fürsten, und als den Schlufs des dritten die vollendete Bundstärkung an die Vielen, denen die in V. 24 als dem Ende der Gesammtperiode angehörig bezeichneten Heilsgüter bestimmt sind. Der letzte Zeitraum wird wieder in zwei Hälften getheilt. In die Mitte der Bundstärkung, welche von Anfang bis zum Ende hindurchgeht, fällt die Aufhebung des Opfers und Speiseopfers und der dieselbe bedingende Tod des Gesalbten. Als der Urheber der am Ende der 70 Wochen vollendeten Heilsgüter erscheint ein Gesalbter, ein Fürst, der, nachdem er am Ende von 69 Wochen, von dem term. a quo an, sein Amt angetreten und durch die Hälfte der 70. Woche hindurch Vielen den Bund gestärkt hat, eines gewaltsamen Todes stirbt, durch den die Opfer und Speiseopfer aufgehoben werden, während die Bundstärkung auch nach seinem Tode fortgeht. Die durch den Gesalbten zu

gewährenden Heilsgüter sind nur einem Theil des Volkes bestimmt, weil der gröfsere Theil, welcher sich durch die Ermordung des Gesalbten von seinem Reiche und dessen Segnungen ausgeschlossen, eine Beute des Heeres eines fremden Fürsten werden soll, welches als Werkzeug des strafenden Gottes die untreue Stadt und den verlassenen Tempel von Grund aus zerstöret.

Man kann diese Verkündigung im Ganzen als eine erfreuliche bezeichnen, und selbst die Zerstörung der Stadt und des Tempels und die Ermordung des Gesalbten als eine Wohlthat ansehen, da sie einen nützlichen Erfolg für den gläubigen Theil hatten und in dem sichtenden Strafgerichte sich die göttliche Gerechtigkeit offenbarte und eine dringende Aufforderung zur Bekehrung und Abschreckung vom Unglauben und dessen Folgen lag. Der Verkündigung der Zerstörung der Stadt geht die der Salbung eines neuen Allerheiligsten zur Seite, sowie dem Aufhören der Herrschaft des Gesalbten über das Bundesvolk die Bundstärkung für die Vielen und der Aufhebung der Opfer die Vergebung der Sünden und die Gerechtigkeit. Als verbunden mit einer Wohlthat für die Gläubigen und Treuen erscheinen die sichtenden Strafgerichte auch Sachar. 13, 7; 3, 1—6; 11, 7; Jes. 1, 24 ff.; 65, 13. 14; 66, 24; Mal. 3, 21; Luc. 21, 28; 2 Makk. 6, 13. Insoweit die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die Chaldäer eine Aufhebung der damals sich noch unsterblich darstellenden Theokratie war, war dieselbe für Daniel ein Gegenstand seiner Klage und konnte den Propheten zur Bitte um ihre Wiederherstellung führen (V. 15—19). Die Antwort oder vielmehr die Belehrung, welche der Engel Gabriel dem Daniel auf seine dringende Bitte um die Wiederherstellung des Volkes, der Stadt und des Tempels (V. 16—19) und um die Vergebung der Sünden (V. 5. 13. 14. 16. 20) gab, steht in genauer Beziehung auf die Bitte. Denn V. 24 heifst es sogleich: „70 Jahrwochen sind bestimmt über dein *Volk* und über die *heilige*

Stadt" d. i. : die Stadt mit dem *Tempel*, welcher jener Heiligkeit verlieh, soll 490 Jahre nach ihrer völligen Wiederherstellung bestehen. Am Ende der 70 Wochen soll, wie nach Vollendung des 70jährigen Exils die Befreiung aus demselben, die Sündenvergebung erfolgen und der Messias getödtet werden, d. i. durch seinen Tod die Sünden des Volkes tilgen.

Aus diesen Vorbemerkungen geht schon zur Genüge hervor, dafs nach unserer Stelle das Bundesvolk aus dem Exile zurückkehren, Jerusalem und den Tempel wiederherstellen, die Stadt nach ihrer völligen Wiederherstellung 490 J. bestehen, der Messias in der 70. Jahrwoche erscheinen, die Sünden tilgen und sterben, Jerusalem nach jener Zeit (durch die Römer) erobert, Stadt und Tempel zerstört werden und der alte Opfercultus aufhören sollen. Nach dieser kurzen Angabe des Inhaltes dieser vier Verse enthält diese Verkündigung mehrere wichtige Punkte und gehört also zu den wichtigsten Aussprüchen des alten Testamentes. Dafs diese Verkündigung diesen reichen und wichtigen Inhalt habe, werden wir bei der Erklärung der einzelnen Verse und bei der Beurtheilung anderer Erklärungen im Folgenden darthun. Dafs aber die jüdischen und diejenigen christlichen Ausleger, welche an keine göttliche Mittheilung über die Zukunft glauben, unsere Stelle in einem ganz anderen Sinne werden gefafst und Manches anders als diejenigen, welche hier eine eigentliche Verkündigung der bezeichneten wichtigen Punkte finden, werden erklärt haben, ist jedem schon ohne unsere Nachweisung einleuchtend. Mehrere haben mit nicht geringem Aufwand von Gelehrsamkeit darzuthun gesucht, dafs unsere Stelle lange nach Daniel geschrieben sei, der terminus a quo von Cyrus, der die Rückkehr des Bundesvolkes nach Canaan erlaubte, gerechnet werden müsse und der Gesalbte V. 25 Antiochus Epiphanes sei, der Jerusalem verwüstete und den Tempel entheiligte und den mosaischen Tempelcultus abschaffte. Diese Ausleger verwickeln sich aber in

grofse Schwierigkeiten und haben den Wortlaut des Textes in mehreren wichtigen Punkten, namentlich auch in Bestimmung der 70 Jahrwochen gegen sich. Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir zur Erklärung des Textes über. Nur bemerken wir noch, dafs wir die Gründe, welche für die messianische Erklärung sprechen, nach Erklärung dieser Stelle zusammenstellen werden.

Literatur.

Zu den Gelehrten, welche über die 70 Wochen des Daniel geschrieben haben, gehören namentlich :

Angelocrator : de LXX septimanis propheticis, Cassel 1604. 4.

M. Helwig : diatribe de LXX hebdomadibus Danielis, Giefsen 1624. 4. und in den Crit. sacr. angl. t. VIII, p. 498.

Chr. Helvicus : epidromus de LXX hebdomadibus, adversus putridum Angelocratoris pedum de LXX septimanis propheticis, Giefsen 1607. 4.

Jos. Medus : cogitationes super hebdomadas Danielis, Cambridge 1634. 4.

Abr. Calovius : de LXX septimanis mysterium, Wittenb. 1663, und in Chronici biblici sect. VIII in T. I bibl. illustr. p. 119 sqq.

Aeg. Strauchius : dissert. hist. de computo sacro LXX hebdomadum Danielis, Wittenb. 1662. 4.

G. Calixtus : expositio oraculi de LXX septimanis, Hannov. 1655. 4.

B. Mayer : de LXX hebdomadibus Danielis, Leipz. 1628. 8.

Gers. Gravius : de LXX hebdomadibus Danielis, 1647.

M. Wendeler : de LXX Danielis hebdomadibus, Wittenb. 1648 u. 1650.

J. Frischmuth : de LXX hebdomadibus Danielis, Jena 1671. 4.

Andr. Borrichius : de Persarum imperio et recta numerandarum LXX Danielis hebdomadum ratione, Copenhagen 1688. 8.

Le Blanc : l'examen des 70 semaines de Daniel, Amsterdam 1707. 12.

Al. Sostmann : חָזוֹן לַמּוֹעֵד seu commentarius chronologico-philologicus et exegeticus oraculi Danielis IX, 24. 27 de LXX hebdomadibus, Leyden 1710. 4.

Thesis contra Judaeos de LXX hebdomadis proposita a PP. soc. Jes. in collegio Rom., Rom. 1720. 8.

Pet. Lancaster: Chronological Essay on the 9. ch. of the Book of Daniel, London 1722. 4.

J. M. Ayroli: liber LXX hebdomadum reseratus, Rom. 1714. 4. und 1750.

Aug. Pfeiffer: dubia vexata scripturae recognita; locus de LXX hebdomadibus Danielis, IX, 24 sqq., p. 810—817. Dresd. et Lips. 1713.

Hieron. (Simon) von Alphen: Danielis IX. de Hoofstuck, en bysonder de LXX Jaaren der Babylonische Verwoestingen en de LXX Weeken verklaard, Amsterd. 1716. 4.

H. Bengel: Dissert. chronologica de 70 Danielis hebdomadis in P. II. syntagm. dissert.

Chr. Escherichs: wahrscheinliche Zeitrechnung der 70 Wochen Danielis, Büdingen 1735.

B. G. Clauswitz: Erläuterung der 70 Wochen Daniels in Sig. Jac. Baumgarten's Sammlung von Erläuterungsschriften und Zusätzen zur allgemeinen Welthistorie I. u. II. Th.

C. Vitringa: de LXX hebdomad. Danielis observ. sacr. t. II, p. 290. Diese gelehrte Schrift ist hauptsächlich gegen Marsham gerichtet, welcher behauptet hatte, dafs Dan. 9, 24—27 in Antiochus Epiphanes seine Enderfüllung erhalten habe.

Joh. Jahn: appendix hermeneuticae fasc. I. Vaticinia Messiana. vaticinium Daniel 9, p. 104—169. Viennae 1813.

Hassenkamp: über die 70 Wochen.

Scholl: commentatio de septuaginta hebdomadibus Danielis IX, 24—27, Frankf. 1829.

C. Wieseler: Zur Auslegung und Critik der apokryphischen Literatur des A. u. N. T. Erster Beitrag. Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel erörtert und erläutert mit steter Rücksicht auf die bibl. Parallelen, auf Geschichte u. Chronologie, Göttingen 1836. In seiner Recension des Werkes des Herzogs von Manchester, Times of Daniel. (Götting. gel. Anz. 1846, S. 113 ff.) hat er aber seine Ansicht modificirt.

J. Chr. K. Hofmann, die 70 Jahre des Jeremia und die 70 Jahrwochen des Daniel, Nürnberg 1836, S. 60. Vgl. dessen „Weissagung und Erfüllung“ und Schriftbeweis II, 2, S. 542—47.

Ueber die Berechnung der 70 Jahrwochen sind auch die Christologien von Bade und Hengst. und die Literatur bei Auberlen, der Prophet Daniel S. 103 zu vergleichen. Zu den besten und gründlichsten Arbeiten über unsere Stelle gehört sicher der Commentar von Hengstb., weshalb wir ihn auch vorzugsweise benutzt haben.

Commentar.

Als um die Zeit des Abendopfers der Engel Gabriel dem Daniel erschienen war und ihn mit den Worten: „So merke nun auf den Ausspruch, und vernimm das Gesicht“, angeredet hatte, fährt er V. 24 mit den Worten fort: שָׁבֻעִים שִׁבְעִים נֶחְתַּךְ עַל־עַמְּךָ וְעַל־עִיר קָדְשֶׁךָ לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע וּלְחָתֵם חַטָּאוֹת וּלְכַפֵּר עָוֺן וּלְהָבִיא צֶדֶק עֹלָמִים וְלַחְתֹּם חָזוֹן וְנָבִיא וְלִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים׃ *Siebenzig Jahrwochen (Jahrsiebende*, Viele, wie Ewald: *Wochen) sind bestimmt* (eig. *abgeschnitten*) *über dein Volk und über deine heilige Stadt, einzuschliefsen den Frevel* (de Wette: *bis der Frevel vollbracht*, Ew.: *bis die Missethat vollendet*, gewöhnl. *dem Abfall zu wehren*) *und zu versiegeln die Sünden* (de Wette: *und das Mafs der Sünden voll*, Ew.: *bis die Sünden zum Gipfel gebracht*) *und zu sühnen* (eig. *bedecken*) *die Schuld und zu bringen ewige Gerechtigkeit* (de Wette: *die Gerechtigkeit der Vorzeit wieder gebracht*) *und zu versiegeln* (de Wette: *bis bekräftigt*) *Gesicht und Prophet und zu salben ein Allerheiligstes* (de Wett.: *der Allerheilige*, Ew.: *das Hochheilige*).

Theodotion: *Ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετμήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου, καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, τοῦ συντελεσθῆναι ἁμαρτίαν, καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας, καὶ τοῦ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας, καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας, καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον, καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην, καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων. Septuaginta hebdomades breviatae sunt super plebem tuam, et super civitatem sanctam, ut consummetur peccatum, et signentur peccata, et deleantur iniquitates et exorentur iniquitates et adducatur iustitia sempiterna et signetur visio et propheta, et ungatur sanctas sanctorum*; der Syr.: ܫܒܥܝܢ ܫܒܘܥܝܢ ܬܬܥܟܒܘܢ ܥܠ ܥܡܟ ܘܥܠ ܩܪܝܬܐ ܕܩܘܕܫܟ ܠܡܫܠܡܘ ܚܛܝܬܐ ܘܠܡܚܬܡܘ ܚܛܗ̈ܐ ܠܡܚܣܝܘ ܥܘܠܐ ܘܠܡܝܬܝܘ ܙܕܝܩܘܬܐ ܕܡܢ ܥܠܡ ܘܠܡܚܬܡܘ ܚܙܘܐ ܘܢܒܝܐ ܘܠܡܡܫܚܘ ܩܘܕܫ ܩܘܕܫܝܢ *Septuaginta hebdomades morabuntur super populum tuum et super civitatem sanc-*

titatis tuam, ut aboleantur scelera et consummantur peccata; ut remittatur iniquitas, et adducatur iustitia quae est ab aeterno, ut compleantur visio et propheta, et usque ad Christum, sanctum sanctorum; Hieron. : *Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum, et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur iustitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia, et ungatur sanctus sanctorum;* der Arab. : سَبْعُونَ سَابُوعًا قُطِعَتْ عَلَى شَعْبِكَ وَعَلَى ٱلْمَدِينَةِ ٱلْمُقَدَّسَةِ لِتَفْنَى ٱلْخَطَايَا وَتَنْخَتِمَ ٱلْخَطَايَا وَتُمْحَى ٱلْآثَامُ وَيُسْتَغْفَرَ عَنِ ٱلظُّلْمِ وَيُجْلَبَ ٱلْعَدْلُ ٱلْأَبَدِيُّ وَتُخْتَمَ ٱلرُّؤْيَا وَٱلنُّبُوَّةُ وَيُمْسَحَ قُدُسُ ٱلْقِدِّيسِينَ *Septuaginta hebdomades praefinitae sunt super populum tuum et super urbem sanctam, ut absumantur peccata, et obsignentur peccata, et deleantur iniquitates et impetretur venia pro impietate, et adducatur iustia sempiterna, et obsignetur visio et prophetia, et ungatur sanctum sanctorum.*

Diese Uebersetzungen geben den hebräischen Text im Ganzen richtig wieder; die Ungenauigkeiten werden wir bei der Erklärung angeben. Nach unserer Uebersetzung und Auffassung dieses Verses verkündigt der Engel Gabriel dem Propheten Daniel eine völlige Wiederherstellung Jerusalems und ein Bestehen desselben durch einen Zeitraum von 70 Jahrwochen, d. i. von 490 Jahren, mit dessen Ende eine vollendete Sündenvergebung, die Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit, die Gewährung groſser Heilsgüter, welche die Propheten verheiſsen und die Ertheilung der Gaben des Geistes an die gläubige Gemeinde, die Kirche, erfolgen sollen. Es sollen also am Ende der 70 Jahrwochen die Gaben Gottes nicht aufhören, sondern der Theokratie erst in ihrem vollen Maſse zu Theil werden. Die Erfüllung dieser Verkündigung in und durch Christus ist allen treuen Anhängern desselben be-

kannt. Dafs diese Stelle in dem angegebenen Sinne zu fassen ist, und nicht mit Loch-Reischl von einer Abkürzung der von Jeremia vorherverkündigten 70 jährigen Verwüstung des Tempels um 70 Wochen erklärt werden kann, werden wir nun im Folgenden näher darthun.

Was zuerst שָׁבֻעִים betrifft, so kommt der Singular שָׁבוּעַ *Woche*, *ἑβδομάς*, *septimana*, nur bei Daniel, nämlich hier und V. 25. 26; 10, 2. 3 im Plural als Masculinum vor, indem es bei anderen Schriftstellern im Plural stets die Femininform שָׁבֻעוֹת hat, vgl. 2 Mos. 34, 22; 4 Mos. 28, 26; 5 Mos. 16, 9. 10; 16, 16; 2 Chron. 8, 13; Jerem. 5, 24; Ezech. 45, 21. Bertholdt und Lengerke sind der Meinung, dafs die sonst ungebräuchliche männliche Form hier nur wegen des Gleichklanges mit שִׁבְעִים gewählt worden sei. Dieser Grund ist aber nur eine Vermuthung, da sich der Plural aus dem Singular des Masculinums שָׁבוּעַ V. 27; 10, 2. 3 und 1 Mos. 29, 27 hinreichend erklärt. Nach Ewald soll Daniel das Geschlecht willkürlich verwechseln, wie dieses auch bei späteren Schriftstellern mehrfach geschehe. Allein dieser Grund kann hier nicht entscheidend sein, da שָׁבוּעַ in allen Stellen, worin es vorkommt (vgl. die angeführten), nur Masculinum ist. Das Nebeneinanderbestehen beider Geschlechter hängt häufig von der Idee ab, und שָׁבֻעִים kann um so weniger auffallen, weil es ein Participialnomen ist und eigentlich *gesiebnet* bezeichnet. Bei Eigenschaftswörtern aber, seien sie Adjectiva oder Participia, drückt sich das Geschlecht regelmäfsig in der Form aus, vgl. Ewald, hebr. Gramm. S. 308, so dafs das Vorhandensein der männlichen Form שָׁבוּעַ zugleich das Vorhandensein des männlichen Geschlechtes beurkundet. שָׁבוּעַ, mit dem Plural שָׁבֻעִים, ist ein Zeitraum, welcher in sieben Abschnitten besteht, und שְׁבוּעָה, wovon der Plur. שָׁבֻעוֹת, ist daher eine in sieben Theile getheilte Zeit. Man hat in beiden Fällen eigentl. עֵת *Zeit* hinzuzudenken, und man darf um so weniger eine Fixirung des Genus annehmen, da dasselbe auch bei die-

sem Worte noch schwankend ist. Dafs שָׁבוּעַ und שְׁבֻעָה ihre Natur als Eigenschaftswörter noch nicht abgelegt haben, erhellt aus Ezech. 45, 21, wo das Osterfest חַג שְׁבֻעֹת יָמִים *das Fest der gesiebneten (Zeiträume) der Tage* das Fest genannt wird, wo die Tage in gesiebnete Zeiträume eingetheilt werden, wo sieben Tage ungesäuertes Brod gegessen wird. Das Fem. שְׁבוּעָה und שְׁבֻעָה von שָׁבַע kommt nur in der Bedeutung *Schwur*, *Eid* vor. Da gewöhnlich das Zahlwort vorangesetzt wird, so hat man es auffallend gefunden, dafs es hier nachsteht, und durch diesen Umstand den Text zu verdächtigen gesucht. Allein es giebt zahlreiche Stellen, wo die Zehner von 20—90 nachstehen, vgl. Gesenius, Lehrgeb., S. 698. Der Grund, warum Daniel diese Wortstellung hier gewählt hat, liegt vielleicht in der Absicht, den Gegensatz der *Jahrwochen* gegen die 70 *Jahre* des Jeremias bemerklich zu machen. Dafs die gewöhnliche Wortstellung öfters verlassen wird, wenn ein Wort wegen des Nachdrucks hervorgehoben werden soll, ist bekannt, vgl. Ewald, S. 663. — Da שָׁבֻעִים eigentl. *Wochen* bezeichnet und gewöhnlich שָׁבוּעַ von einem Zeitraume von 7 Tagen vorkommt, so fragt sich, ob man mit Grund שָׁבֻעִים von *Jahrwochen* verstehen könne. — Nach mehreren Auslegern soll der Prophet Kap. 10, 2 in den Worten : שְׁלֹשָׁה שָׁבֻעִים יָמִין durch das hinzugefügte יָמִין darauf hindeuten, dafs Kap. 9, 24 von einer anderen Art von Wochen geredet habe. Allein dieser Grund ist ohne Beweiskraft, weil jene Worte nicht „drei Tagwochen“, sondern „drei Wochen lang“ zu übersetzen sind, und das יָמִין als Apposition der Zeitbestimmung beigefügt ist, um dadurch anzuzeigen, dafs sie bis auf den letzten Tag genau sei und die Trauer Daniels also drei volle Wochen gedauert habe. Dafs jene Worte nicht Tagwochen bezeichnen und יָמִים öfters der Zeitbestimmung als Apposition beigefügt sei, hat schon Sostmann, de LXX hebdom. Lugd. 1710 gezeigt. Wäre שָׁבֻעִים יָמִים *Tagwochen* zu übersetzen, so müfste שָׁבֻעִים im

stat. constr. stehen und שְׁבֻעֵי gelesen werden. Der Hauptgrund liegt vielmehr in der Beziehung unserer Stelle auf die 70 Jahre des Jeremias. Dafs man bei dieser Beziehung nicht an 70 gewöhnliche Wochen denken dürfe, erhellet daraus, dafs es kein Trost für Daniel gewesen wäre, wenn zum Ersatze für die 70 Jahre der Zerstörung Jerusalems nur 70 gewöhnliche Wochen bis zur neuen Zerstörung bestehen sollten. Dafs Daniel nicht an 70 gewöhnliche Wochen denken konnte, erhellet auch aus dem Reichthum der Begebenheiten, welche in diesem Zeitraume sich ereignen sollen. Konnte der Prophet aber nicht an gewöhnliche Wochen denken, so mufste er Jahrwochen annehmen, und zwar um so mehr, da sie in der mosaischen Gesetzgebung eine bedeutende Stellung einnahmen und durch das Exil von neuem lebhaft ins Andenken zurückgerufen werden mufsten, insofern die 70jährige Verwüstung als eine Strafe für die unterlassene Feier der Sabbathjahre betrachtet wurde, vgl. 2 Chron. 36, 21. Es werden zwar diese 7jährigen Zeiträume im Gesetze nicht שָׁבֻעִים oder שָׁבֻעוֹת genannt, aber dieser Umstand tritt nicht hindernd entgegen, da jene Zeiträume als Wochen betrachtet werden, wie aus der mehrfachen Bezeichnung des siebenten Jahres als des grofsen Sabbaths oder als des Sabbaths schlechtweg erhellt, vgl. 3 Mos. 25, 2. 4. 5; 26, 34. 35. 43; 2 Chron. 36, 21. Man kann nun zwar nicht läugnen, dafs diese Zeitbestimmung nicht ohne Dunkelheit ist und keine historische Bestimmtheit hat; allein dieser Umstand findet sich auch bei vielen anderen Weissagungen, deren voller Sinn erst durch die Erfüllung erkannt wird. Durch die Dunkelheit und Unbestimmtheit dieser und ähnlicher Weissagungen wurden die Leser und Hörer zum Nachdenken und Erforschen aufgefordert und ihre Sehnsucht nach Erfüllung mächtig angeregt. Eine geschichtliche Deutlichkeit hätte auch der Erfüllung hindernd entgegentreten können. Ein ganz analoges Beispiel einer zugleich unbestimmten, und, wenn die Geschichte zu Hülfe genommen

wird, sehr bestimmten Zeitbestimmung haben wir bei unserem Propheten selbst Kap. 4, 20, wo von sieben Zeiten die Rede ist (17). Da Gott bei Allem, was er thut und anordnet, seine weisen Absichten hat, so werden wir von der Wahrheit schwerlich abirren, wenn wir sagen, dafs der Engel diese Unbestimmtheit gewählt und sich dunkel ausgedrückt hat, um einerseits durch die *verhüllte* Bestimmtheit und zeitweilige Dunkelheit den Forschungsgeist zu erregen und der Erfüllung, die bei der genügenden Bestimmtheit des Vorherverkündigten erkennbar war, was bei einem unbekannten und willkürlich erfundenen Zeitmafse nicht der Fall war, keine Hindernisse zu bereiten, und andererseits dieser Zeitbestimmung eine Beziehung zu den 70 Jahren des Jeremias zu geben. Dadurch, dafs die göttliche Gnade siebenmal länger dauern sollte, als die Zeit der göttlichen Strafe, wurde jene hervorgehoben und zugleich die Zusage gegeben, dafs die Zeit des Exils nicht 70 Jahre überdauern solle. Sollte das Exil nur 70 Jahre dauern, dagegen das neu erbaute Jerusalem 490 Jahre, so war diese Verkündigung nur erfreulich. Wenn gegen das Ende dieser Zeit eine abermalige Zerstörung eintreten soll, so lag hierin eher etwas Erfreuliches und Tröstendes als Betrübendes, da sie von einer Sündenvergebung, einer ewigen Gerechtigkeit, einer Spendung der Gaben des heil. Geistes an die Gläubigen begleitet sein sollte. Wenn wir ferner beachten, dafs im Endjahre des Jubeljahres, dessen Cyclus *sieben* Jahrwochen dauerte, die bürgerliche restitutio in integrum eintrat, alle Schulden erlassen, alle Sklaven frei gegeben und die veräufserten Aecker an ihre alten Eigenthümer zurückgestellt wurden, so kann auch

(17) Theodoret bemerkt über die 70 Wochen : „*Μετὰ δὲ τὴν τῆς Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομίαν, διαρκέσουσιν ἐπὶ τετρακόσια καὶ ἐννενήκοντα ἔτη κατὰ νόμον πολιτευόμενοι· τοσοῦτον γὰρ αἱ ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ποιοῦσι χρόνον, ἡμέρας ἑκάστης εἰς ἐνιαυτὸν λαμβανομένης. ἐπειδὴ γὰρ ἑβδομηκονταέτει χρόνῳ τὴν αἰχμαλοσίαν αὐτῶν περιώρισεν, ἑπτάκις εἰς ἑαυτὸν τοῦτον ἀνελίξας τὸν χρόνον τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν περιορίζει*“.

die Beziehung unserer Zeitbestimmung auf 70 Jahrwochen mit Grund angenommen werden. Denn in die 70. Jahrwoche soll die Zeit der geistigen restitutio in integrum, der Aufhebung und Versöhnung aller Schuld, der höchste aller Sabbathe, fallen. Da ferner die Zahl 7 eine heil. ist, indem sie an die Weltschöpfung erinnert, und die heil. Schrift von 7 Gaben des heil. Geistes spricht, die Dauer des Laubhüttenfests auf 7 Tage, die Zeit von Ostern bis Pfingsten auf 7 Wochen u. s. w. bestimmt, die Kirche 7 Sacramente hat, und 70 aus siebenmal 10 besteht, die Zahl 10 aber die Zahl der Vollendung ist, so läſst sich auch in diesem Umstande eine Beziehung auf 7 und die absichtliche Wahl von 70 Jahrwochen nicht verkennen. Ist dieses der Fall, so kann darin auch ein Grund liegen, warum der Anfang der 70 Jahrwochen von der vollendeten Wiederherstellung Jerusalems, nicht aber von der Rückkehr aus dem Exile und dem Entlassungsbefehle des Cyrus berechnet wird. — Ueber den terminus a quo und den terminus ad quem der 70 Jahrwochen wird unten nach Erklärung der einzelnen Verse das Erforderliche noch gesagt werden.

In Betreff des נֶחְתַּךְ haben wir Einiges über die beim ersten Blick auffallende Wahl des Singulars und über die Bedeutung des חָתַךְ zu sagen. Da dem נֶחְתַּךְ der Plural vorhergeht, so liegt in dem Singular eine Anomalie. Wenn wir unsere Stelle und andere analoge Beispiele in näheren Betracht ziehen, so ist es wohl nicht zweifelhaft, daſs Daniel den Singular gewählt hat, weil er die 70 Jahrwochen nicht als einzelne, sondern als ein Ganzes faſst und darunter einen *Zeitraum* von 70 Jahrwochen versteht. 70 Jahrwochen würden dann so viel sein als ein „*Zeitraum* von 70 Jahrwochen sind bestimmt“. Analog ist z. B. 1 Mos. 46, 22, wo es heiſst : אֵלֶּה בְּנֵי רָחֵל אֲשֶׁר יֻלַּד לְיַעֲקֹב *dies sind die Söhne der Rachel, die dem Jakob geboren wurden.* Hier werden nicht die einzelnen, sondern die ganze Nachkommenschaft Jakobs von der Rachel der von

den übrigen Weibern entgegengesetzt, vgl. 35, 26. Bei Jerem. 44, 9 heifst es: „Habt ihr vergessen der Bosheiten eurer Väter und der Bosheiten der Könige von Juda und *die Bosheiten eurer Weiber* (וְאֵת רָעוֹת נָשָׁיו)“. Der Prophet hatte hier nicht die einzelnen Könige als solche, sondern die Gesammtheit im Auge, weshalb er נָשָׁיו statt נְשֵׁיהֶם wählte. Und Pred. 2, 7 heifst es: „Ich kaufte Knechte und Mägde und *hatte Söhne des Hauses,* d. i. hausgeborenes Gesinde (וּבְנֵי בַיִת הָיָה לִי)“. Ganz entsprechend ist Pred. 1, 10: לְעֹלָמִים אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵנוּ *in Zeiten, die vor uns waren.* Diese Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs dann auch der Singular gebraucht wird, wenn mehr auf die Gesammtheit, als auf die einzelnen Personen Rücksicht genommen wird. So werden auch nomina im Singular dem Begriffe nach mit dem Plural verbunden, wenn der Gegenstand aus einzelnen selbstständigen Gliedern, besonders Personen besteht, vgl. Ewald, S. 640. — Gewöhnlich steht aber in solchen Fällen das femin. sing. Wo das masc. sing. gebraucht wird, da liegt der Grund in dem Unpassenden der Verbindung männlicher Individuen mit dem Femin., wie an den angeführten Stellen. Der Grund, warum Daniel an unserer Stelle das mascul. gebrauchte, liegt wohl darin, dafs er nicht etwa die 70 Wochen als Abstractum dachte, für welches das Femin. die Form ist, an eine Wochenschaft, sondern weil ihm ein bestimmtes Nomen, Zeit oder Zeitraum vorschwebte, vgl. das עֵת als Mascul. 11, 14.

Was nun die Bedeutung des nur hier vorkommenden חָתַךְ betrifft, welches der Alex. *ἐκρίθησαν*, Theodotion *συνετηλεσθῆναι*, der Syr. ܢܬܬܢܝܚܘܢ *quiescent, morabuntur,* Hieron. *abbreviatae sunt* wiedergeben, so ist es nach dem Chaldäischen und Rabbinischen nicht zweifelhaft, dafs es eigentl. *schneiden, abschneiden,* daher *scheiden, entscheiden, bestimmen* bezeichnet und sinnverwandt mit גָּזַל ist, und eng mit בָּתַק, arab. بَتَكَ *zerschneiden*, in Piel *hauen,*

niederhauen, und נָ־חַת in Piel *in Stücken zerschneiden, zerlegen* zusammenhängt. Die Meinung von J. D. Michaelis (über die 70 Wochen, S. 42), daſs das Chaldäische und Rabbinische חֲתַךְ sehr füglich nur aus unserer Stelle entnommen sein könne, hat nur dann Wahrscheinlichkeit, wann das Wort bloſs dort, wie in dem Targum Esther 4, 5 in der figürlichen Bedeutung *entscheiden, beschlieſsen* vorkäme. Dies könnte dann an unserer Stelle aus dem Zusammenhange errathen sein. Da aber חֲתַךְ auch in der Bedeutung *abschneiden* im eigentlichen Sinne vorkommt (vgl. חִיתּוּכִים partes, portiones, pars secta et abscissa, חתיכת של בשׂר nach dem Michlal Josephi, incisio carnis), welche aus unserer Stelle nicht erschlossen werden kann, so zeigt sich diese Vermuthung als unbegründet. Mehrere Ausleger, wie Hävernick, nehmen an, daſs das *abschneiden* hier geradezu *beschlieſsen* bedeute, weil die Verba des Abschneidens in den semitischen Sprachen nicht selten ohne weiteres in der Bedeutung des Beschlieſsens gebraucht werden (vgl. die Beispiele unter Anderem bei Gesenius thes. unter dem Worte גָּזַר). So schon der Alex. : *ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου.* Hengstenberg (Christologie, Th. II, Abth. 2, S. 413) meint aber, daſs der Gebrauch des sonst nicht vorkommenden Wortes, da andere viel gebräuchlichere sich sonst und auch in unserem Abschnitte zur Bezeichnung des *Beschlieſsens* fänden, dafür zu sprechen scheine, daſs חֲתַךְ hier mit Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung stehe, und daſs es die Wochen im Gegensatze zu der Zeitbestimmung *ἐν πλάτει*, als einen von der Folgezeit scharf abgeschnittenen, genau begränzten Zeitraum darstelle. So habe auch das Wort schon Theodotion durch *συνετμήθησαν* wiedergegeben und Kypke habe zu Röm. 9, 28 nachgewiesen, daſs das *συντέμνειν* immer die Bedeutung *circumcidere, abbreviare*, nie die Bedeutung *decernere, decidere* habe; in dieser Bedeutung habe auch Hieron. das Hebräische und Griechische gefaſst. Wir

halten aber diese Beweisführung für ungenügend. Der Behauptung von Klyphe steht aber die des der griechischen Sprache und des griechischen Sprachgebrauchs kundigen Theodoret entgegen, indem dieser in seinem Commentar geradezu behauptet, dafs *συντέμνειν* auch die Bedeutung des Beschliefsens habe. Denn er schreibt: *συνετμήθησαν, ἀντὶ τοῦ ἐδοκιμάσθησαν καὶ ἐκρίθησαν· οὕτω γὰρ τινὲς ἑρμηνευτῶν ἐκδεδώκασιν.* Da die Bedeutung *bestimmen, beschliefsen* an unserer Stelle ganz passend ist und die hebräische Sprache viele Wörter hat, wo die figürliche Bedeutung von einer eigentlichen ausgeht, wie *entscheiden, bestimmen, beschliefsen* vom *Schneiden, Abhauen*, so können wir diese, da sie am passendsten ist, auch an unserer Stelle annehmen. Es nehmen daher auch viele neuere Gelehrte, wie Schleufsner, thes. s. v., von Cölln in den Analekten 3, 2, S. 38, de Wette, Ewald, Gesenius u. A., חָתַךְ in der Bedeutung *bestimmen.* — Das Bundesvolk wird hier עַמְּךָ *dein* (des Propheten) *Volk* genannt, um dasselbe als ein solches zu bezeichnen, welchem der Prophet angehört und für dessen Befreiung und Heil er zu Gott fleht.

עִיר קֹדֶשׁ *Stadt der Heiligkeit* ist s. v. a. heilige Stadt, weshalb jene Worte als ein Nomen compositum zu betrachten sind und das Suffix in קָדְשֶׁךָ sich auf den zusammengesetzten Begriff bezieht. עִיר קָדְשֶׁךָ ist dann s. v. a.: die Stadt, die dir, Daniel, heilig ist und für welche du aus Liebe zu Gott flehest. Bei dieser Construction beschreibt das zweite Nomen nur die Eigenschaft des ersten und dient nur zur Vervollständigung des Begriffs; weshalb Ps. 2, 6 הַר־קָדְשִׁי *mein heiliger Berg*, Sprüchw. 24, 31 גֶּדֶר אֲבָנָיו *ihre Steinmauer*, Pred. 12, 5 בֵּית עֹלָמוֹ *sein ewiges Haus* zu übersetzen sind, vgl. Jes. 64, 10; Neh. 9, 14. Bei den Juden hat die Verkennung dieser Construction, welche stattfindet, wenn das zweite Nomen nur die Eigenschaft des ersten bezeichnet, zu der Meinung geführt, dafs Jes. 56, 7, wo Jehova den Tempel בֵּית תְּפִלָּתִי nennt, dadurch als selbst betend bezeichnet werde. Allein jene

Worte wollen offenbar den Tempel als ein Haus bezeichnen, worin zu Jehova gebetet wird. בֵּית תְּפִלָּתִי ist daher so viel als : das Haus, worin nur Gebete dargebracht werden. Mehrere Ausleger, wie Theodoret, Chrysostomus, Hieron., Vitringa u. A., finden in den Worten : עִיר קָדְשֶׁךָ einen anderen Sinn. Hieronymus bemerkt nämlich : „Quia propheta dixerat (vs. 19) : *eduxisti populum tuum (dei), et nomen tuum invocatum est super civitatem tuam et super populum tuum*, propterea ex persona dei loquitur Gabriel : nequaquam populus dei, sed populus tuus, nec urbs sancta dei, sed sancta, ut dicis, tibi. Simile quid et in Exodo (32, 7) legimus, quando deus loquitur ad Mosen : *descende, pcccavit enim populus tuus*"; und Vitringa : „non meae sed tuae, quod indignationis divinae argumentum est, peccatis populi nondum expiatis". Theodoret bemerkt zu den Worten : „über *dein* Volk und über *deine* heilige Stadt" : „*ὥπερ ἐκ ἀξιῶν τὸν λαὸν ἑαυτοῦ καλεῖν τὸν πάλαι αὐτοῦ ὠνομασμένον λαὸν, οὔτε μὴν τὴν πόλιν τὴν ὡσαύτως αὐτοῦ πάλαι προσαγορευομένην*". Diese Auffassung ist aber offenbar unrichtig (18),

(18) Dies erkennt auch Rosenm., wenn er in seinen Scholien z. d. St. schreibt : „Quod tamen haudquaquam est probandum, tum quod deus hic non ut succensus amplius populo suo et urbi suae, sed ut propitiatus illis loquitur, tum quod non convenit, civitatem eandem et despectam repulsam a deo esse, et vocari tamen ab eo *sanctam*, non sane respectu ad Danielem habito, sed ad se ipsum, utpote a quo solo sanctitas urbis erat. Sed pronomen possessivum secundae personae utrique illi nomini adiectum est; tum quod Daniel huic populo et huic urbi origines suas debuit, adeo ut hoc respectu dici possint urbs et populus eius; tum vero inprimis, quod Daniel hunc populum et hanc urbem, quibus natales debebat, adfectu suas fecerat, fusis in utriusque gratiam ardentissimis precibus. Omnino deum ideo, quod populus Judaicus Danielis populus vocatur, non intelligi eum abdicare, benignamque eius curam deponere, liquet ex eadem appellatione infra XII, 1, ubi favor dei erga hunc populum declaratur, semel iterumque adhibita. Ceterum verba עִיר קָדְשֶׁךָ cave vertas *urbem sanctitatis tuae*. Neque enim hic cogitandum est de sanctitate Danielis; sed עִיר הַקֹּדֶשׁ *urbs sanctitatis*, seu *sancta* absolute dicitur Hierosolyma Jes. LII, 1; Nehem.

da Jehova in diesem Verse eine Verheifsung giebt und ein bevorstehendes Glück verheifst. Dieses hat auch Chr. B. Michaelis anerkannt, indem er bemerkt, dafs das *deine* auf die zärtliche Liebe Daniels zu seinem Volke hindeute, wie sie sich im vorhergehenden Gebete ausspreche. Die Liebe zum Volke führte den Daniel zur Fürbitte, welche auch V. 23 als die Veranlassung des Beschlusses, welcher hier dem Daniel geoffenbart wird, so dafs das *deine* also zugleich an die Veranlassung erinnert, vgl. 12, 1, dargestellt wird. — Ueber die Bedeutung von כַּלֵּא, welches nach der Schreibung und Punktation infinit. construct. von כָּלָא *schliefsen, sperren, hemmen,* daher *einschliefsen, einsperren* (Jer. 32, 3; Ps. 88, 9), *verschliefsen* (Hag. 1, 10), daher כְּלוּא *Verschlufs, Gefängnifs, Kerker* (Jer. 37, 4) (19), dann *abhalten, hindern* (1 Sam. 25, 28), *zurückhalten* (Ps. 119, 101), ist im Chald. כְּלָא, syr. ܟܠܐ, arab. كَلَأَ, nach Aethiop. dasselbe, verwandt lat. *celo,* erweitert *clauda, clavis,* griech. *κλεια, κωλύω, κολούω,* sind die Ausleger verschiedener Ansicht, indem einige, da von כָּלָא sonst kein Piel vorkommt, es für einen Infinitiv Piel von כָּלָה für כַּלּוֹת halten, weil die Verba ל׳ה und ל׳א sich bisweilen die Formen leihen. כָּלָה bezeichnet eigentlich

---

XI, 1. 18; Matth. XXVII, 53. Suffixum vero in huiusmodi constructione nominum non ad posterius, sed ad totam constructionem pertinet, adeoque eodem genere, numero et casu cum priori nominum vertendum est, unde nostrum עִיר קָדְשֶׁךָ *urbem sanctitatis tuam* interpretandum erit. Recte Theodoretus: *ἐπὶ τὴν πόλιν σου τὴν ἁγίαν, super, urbem tuam sanctam.* Sic Exod. XXVIII, 38 מַתְּנוֹת קָדְשֵׁיהֶם *dona sanctitatis eorum* sunt dona eorum sancta. °Similiter Jes. LXIX, 10 בֵּית קָדְשֵׁנוּ *domus sanctitis nostra,* et Nehem. IX, 14 שַׁבַּת קָדְשֶׁךָ *sabbathum sanctitatis tuum* i. e. sabbathum tuum sanctum".

(19) Und Particip Kal כְּלוּא *eingeschlossen,* Ps. 88, 9, wo es heifst: „*Ich bin eingeschlossen* (כְּלוּא), *und kann nicht herausgehen*"; Jer. 32, 2. 3 hat בֵּית כֶּלֶא und בֵּית הַכְּלוּא die Bedeutung *Kerker.*

fertigen, bereiten (Sprüchw. 22, 8), *conficere, τεύχειν* (davon כְּלִי *Verfertigtes, Bereitetes, Gemachtes,* davon *Geräth, Zeug, Gefäfs*), dann intrans. *fertig, vollendet sein* (2 Mos. 39, 32; 1 Kön. 6, 38), *zu Ende, vorüber sein* (Jes. 24, 13; 1 Mos. 41, 53; Jer. 8, 20), *zu Ende gehen, -sein, endigen* (1 Kön. 17, 16), *zu Grunde gehen, untergehen* (Jes. 1, 28; Jer. 16, 4), in Piel כִּלָּה *betreiben, bewirken, ausführen* (Sprüchw. 16, 30; 1 Mos. 6, 16), dann *vollenden, zu Stande bringen, vollbringen* (2 Mos. 5, 14), sodann *enden, aufhören* (1 Mos. 27, 24), und *verschwinden machen, schwinden lassen* (Ps. 78, 33), *vertilgen, vernichten* (1 Mos. 41, 30; 4 Mos. 25, 11; 2 Sam. 21, 5), und Pual כֻּלָּה *vollendet, abgeschlossen werden* (1 Mos. 2, 1; Ps. 72, 20). — Diejenigen Ausleger, welche כַּלֵּא für einen Infinitiv Piel von כָּלָה halten, geben ihm die Deutung *vollbringen, vollenden.* Allein von einer Vollbringung und Vollendung des Frevels oder Abfalls kann hier nicht die Rede sein, weil dieser Vers nicht Drohungen, sondern Verheifsungen giebt, wie die folgenden Ausdrücke, worin von Sündenvergebung die Rede ist, deutlich darthun. Insbesondere spricht für die Bedeutung : *einschliefsen, verschliefsen,* das folgende *versiegeln* und *bedecken,* indem die Versiegelung eine Einschliefsung voraussetzt. Es kann darum hier von einem Vollmachen des Sündenmafses nicht die Rede sein. Bei den Juden, welche כַּלֵּא für einen Infinitiv Piel von כָּלָה hielten, mochte ein nicht unwichtiger Grund in dem Umstande liegen, dafs am Ende der 70 Jahrwochen die Strafen nicht aufgehört hatten. Was nun den Infinitiv כַּלֵּא in Piel betrifft, so ist zwar richtig, dafs sonst an keiner Stelle des alten Testamentes Piel von כָּלָא sich findet, allein dieser Umstand ist kein genügender Grund zur Behauptung, dafs Piel nicht im Gebrauch gewesen sei. Da Piel häufig eine intensive Bedeutung hat und eine Steigerungsform ist, so ist dieselbe hier, wo von einer Versiegelung der Sünde, einer Sühnung der Schuld und einer Herbeiführung der Gerechtigkeit die Rede ist, ganz passend. Fürst (hebräisches und chaldäisches Hand-

wörterbuch und Concord. bibll.) hält daher mit Grund כַּלֵּא für einen Infinitiv Piel von כָּלָא und faſst כַּלֵּא in der Bedeutung *zurück-*, *abhalten*, *verschlieſsen*, für welche Bedeutung nach ihm auch das parallele וְלַחְתֹּם חַטָּאות *und zu versiegeln die Sünde* spricht, und welche auch Theodoret anerkennt. Könnte aber auch erwiesen werden, daſs Piel von כָּלָא gar nicht in Gebrauch gewesen sei, so müſste man wegen des Folgenden, worin, wie bemerkt wurde, nicht von einer Vollendung des Frevels die Rede ist, לִכְלֹא im Infinitiv Kal lesen. Aber auch zugegeben, daſs כַּלֵּא für כַּלּוֹת stände, so wäre doch noch keineswegs die Annahme nothwendig, daſs der Prophet von einer Vollbringung oder Vollendung des Frevels spräche, indem כִּלָּה auch die Bedeutung *endigen*, *verschwinden machen*, *vertilgen*, *vernichten* hat (1 Mos. 41, 30; 4 Mos. 25, 11; 2 Sam. 21, 5) und von einer Beendigung und Vertilgung der Sünde erklärt werden kann. Hengstenb., der ebenfalls dem כַּלֵּא die Bedeutung *einschlieſsen* giebt, ist der Meinung, daſs in demselben eine doppelte Lesart vereinigt sei und die Punkte nicht dem Ktib, welches vielmehr לִכְלֹא zu punktiren sei, sondern dem Kri angehören (20).

---

(20) „Daſs eine solche Annahme nicht etwa im Allgemeinen verwerflich ist", schreibt derselbe, „zeigen folgende Bemerkungen. Sobald die Differenz zwischen der lectio recepta und der vermeintlichen Emendation nur in den Vocalen bestand, schrieben die Masorethen die mit denen der ersteren (לִכְלֹא) übereinstimmenden Consonanten der letzteren nie an den Rand. Sie deuteten das Nebeneinanderbestehen einer doppelten Lesart auf andere, und zwar nach Verschiedenheit der Umstände verschiedene Weise an. 1) Wo das Wort selbst, oder der Context gar keine Entscheidungsgründe darboten, um die der Texteslesart untergesetzten Vocale der Randlesart als solche zu erkennen, wo daher, ganz gegen ihr Princip, die Randlesart, falls sie ihre Punkte ohne Weiteres untergesetzt hätten, als die einzige erschienen sein würde, geben sie dem Worte eine aus den beiden Lesarten gemischte Punktation. Ein Beispiel hierzu liefert das יִרַדֹּף (Ps. 7, 6). Die Texteslesart war hier יְרַדֵּף als Fut. in Piel. Die Masorethen wollten dafür

Diese Erklärung ist aber nach dem Gesagten nicht nöthig. Ist die Texteslesart die ursprüngliche und richtige, so ist

---

das Fut. in Kal יִרְדֹּף gelesen wissen, weil das Kal in der Bedeutung *verfolgen* weit häufiger ist, als das Piel, was aber als Steigerungsform gerade hier, wo die heftigste, wiederholteste und anhaltendste Verfolgung bezeichnet werden sollte, ganz paſst. Daſs das Wort eine doppelte Punktation in sich verband, wurde hinreichend durch die Form angedeutet, welche ohne diese Annahme ein grammatisches Monstrum ist. In mehreren Handschriften, deren Schreiber kühner waren als die Masorethen, findet sich geradezu die Form יְרַדֵּף gesetzt. Ein anderes Beispiel ist das תְּרָצְּחוּ Ps. 62, 4 in vielen Ausgaben und Handschriften. Die Texteslesart ist hier תְּרָֽצְחוּ, als seltenere Form des Futur Piel, mit ausgeworfenem und durch Verlängerung des vorhergehenden Vocales ersetzten Dagesch; die Randlesart תְּרַצְּחוּ als das gewöhnliche Fut. in Piel. Auch Ps. 80, 11 ist in der Nichtform כָּסּוּ eine doppelte Lesart vereinigt; die Texteslesart כָּסוּ, Praet. Kal; die Randlesart כֻּסּוּ, Praet. Piel. Die Masorethen wurden zu ihrer vermeintlichen Emendation durch Miſsverständniſs der Construction, die nothwendig das intransitive Kal verlangt (statt: „bedeckt wurden die Berge von ihrem Schatten", erklärten sie: „ihre Schatten bedeckten die Berge", mit einer unzulässigen collectiven Auffassung des צֵל), und zugleich dadurch verleitet, daſs das כסה in Kal sonst nicht im Präteritum vorkommt. In den Handschriften ist diese Verbindung einer doppelten Punktation noch weit häufiger, wie in den Ausgaben, vgl. Michaelis, Or. Bibl. III, 236; Ewald, S. 489. 2) Wo aus dem Contexte oder aus dem Worte selbst die Vocale als nicht zur Texteslesart gehörig erkannt werden konnten, setzten die Masorethen dieselben ohne weiteres unter. Ein Beispiel giebt Ps. 59, 11. Die Texteslesart ist: אֱלֹהֵי חַסְדּוֹ יְקַדְּמֵנִי *deus meus, gratia eius praeveniet me.* Die Masorethen wollten dafür lesen אֱלֹהַי חַסְדִּי יְקַדְּמֵנִי, *mein Gnadengott wird mir zuvorkommen.* Sie gaben nun dem אלהי geradezu die Punkte der Randlesart, weil jeder gleich sah, daſs diese, wegen des folgenden חַסְדּוֹ, zur Texteslesart nicht paſsten. — Zu dieser letzteren Klasse gehört nun auch unser Fall. Das Verbum כלא kommt in Piel nie vor; es reichte also hin, dem Worte die Vocale des Piel zu geben, um bemerklich zu machen (?), daſs neben der gewöhnlichen, durch die Form selbst hinreichend bezeichneten Lesart eine andere bestand, welche die Form der Ableitung von כלא = כלה ganz punktirte".

„Fragen wir nun, welcher von beiden Lesarten der Vorzug zu er-

es eine blofse Vermuthung der Masorethen, dafs כַּלֵּא für כַּלּוֹת stehe und die Bedeutung : *vollenden, vollbringen* habe. Ob Aquila und Theod., welche כלא durch *τοῦ συντελέσαι* wiedergeben, so wie der Alex., welcher *συντελεσθῆναι* übersetzt, dasselbe in der Bedeutung von כלה gefafst haben, ist nicht ganz sicher. Ist nun nach dem

---

theilen sei, so müssen wir uns unbedingt für die Texteslesart erklären. Diese hat schon aus dem allgemeinen Verhältnifs der Redensarten zu den Texteslesarten ein bedeutendes Vorurtheil für sich. Eine genauere Prüfung zeigt, dafs die Kris mit wenigen Ausnahmen blofse Einfälle beschränkter jüdischer Kritiker sind, und daher nicht mehr äufsere Auctorität haben, wie die Conjecturen eines Houbigant und J. D. Michaelis. Sie bewährt beinahe vollkommen das Urtheil von Danz, litter. hebr. chald. p. 67 : „„Non datur כתיב, quod exercitatis ac omnia accurate perpedentibus non pariat sensum commodum; quidquid huic sub nomine קרי quocunque praetexta superadditur, inventum est mere humanum et aliam penes me notam non invenit, quam interpretationis ut plurimum satis feliciter institutae, subinde tamen temere et in ignominiam sacri scriptoris susceptae"". Hier aber hat das Kri um so weniger die Vermuthung einer ihm zu Grunde liegenden äufseren Auctorität für sich, da die Differenz blofs in den Vocalen besteht, da die Masorethen selbst es nicht wagen, dem כלא das כלה zu substituiren, sondern nur durch ihre Punktation die Meinung ausdrücken, dafs das כלא hier für כלה stehe, eine blofs exegetische Vermuthung, die dadurch noch nicht zu höherer Würde erhoben wird, dafs auch die alten Uebersetzer (Aquila und Theod. *τοῦ συντελέσαι*, LXX *συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν*) sie gehabt zu haben scheinen, und dies um so weniger, da sich ihr Ursprung so leicht auffinden läfst. In den sonst nicht vorkommenden Ausdruck : die Sünde hemmen oder einschliefsen, konnte man sich nicht finden; die Bedeutung *vollenden*, schien zu dem Folgenden vortrefflich zu passen, nach der Randlesart sowohl, wie nach der Texteslesart. . . Was die Randlesart aber besonders begünstigte, war das Streben der Juden, wie es sich bei ihren Auslegern fast ohne Ausnahme findet, die Verheifsungen des Verses in Drohungen umzuwandeln; ganz natürlich, da sie wohl die Strafen, welche nach dem Ende der 70 Jahrwochen eingetroffen waren, nicht aber die Segnungen kannten, und daher bedacht sein mufsten, die Beziehungen auf die letzteren zu verwischen. Schon Aquila übersetzt statt *über* u. s. w. *κατὰ*, *contra*, *τοῦ λαοῦ σου καὶ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας σου*, und damit übereinstimmend das Folgende : *τοῦ συντελέσαι τὴν ἀσεσίαν καὶ τοῦ τελειῶσαι ἁμαρτίαν*".

Gesagten nicht zweifelhaft, daſs כַּלֵּא, dessen Bedeutung *einschlieſsen*, *wahren* zu dem *Versiegeln* und *Bedecken* (Sühnen) ganz passend ist, hier eine Wahrung oder Einschränkung der Sünde bezeichnet, so giebt Gabriel dem Bundesvolke eine *erfreuliche* Verheiſsung, welche durch die folgenden bildlichen Ausdrücke noch mehr hervorgehoben wird. Gott erscheint dann als der Gnädige und Barmherzige, welcher das Hauptübel, ja die Quelle alles Unglücks, die Sünde, entfernen will. Das לְ *zu* vor כַּלֵּא und den folgenden Infinitiven bezeichnet, wie oft vor Infinitiven, *bis*, *bis daſs*, wie Jes. 7, 15, *bis eingeschlossen wird.* — פֶּשַׁע (von פָּשַׁע *brechen* mit Jemanden, daher *abfallen* von Jemanden, mit בְּ [2 Kön. 1, 1; 3, 5. 7], insbesondere von Gott abfallen [1 Kön. 8, 50; Jes. 1, 2; Jer. 29], daher *sich vergehen, sich versündigen* [Sprüchw. 28, 21], mit עַל *gegen* Jemanden [Hos. 8, 1], daher פֹּשְׁעִים *Abtrünnige, Sünder* [Jes. 1, 28; 48, 8]), bezeichnet eigentl. *Bruch, Treubruch*, *Abfall* (Sprüchw. 28, 2), dann *Frevel*, *Verbrechen*, *Vergehen* (1 Mos. 31, 36; 50, 17), *Missethat*, *Sünde* (Job 33, 9; 34, 6. 37; Ps. 32, 1).

Die folgende Texteslesart לַחְתֹּם ist *zu versiegeln* zu übersetzen. Nach mehreren Auslegern ist das *versiegeln* eine bildliche Bezeichnung der Vollendung oder Beendigung. So Theodor.: *ἐσφράγισε δὲ τὰς ἁμαρτίας, παύσας μὲν τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν, τὴν δὲ τοῦ πνεύματος δωρησάμενος χάριν, ὑφ' ἧς βοηθούμενοι περιγίνονται τῶν παθῶν οἱ πνευματικῶς πολιτευόμενοι.* Der Alex., welcher *καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι*, Aquila, welcher *καὶ τοῦ τελεῶσαι ἁμαρτίαν* und Hier., welcher ut consummetur praevaricatio übersetzt, haben den tropischen Ausdruck, welchen Theodot. beibehält, im Sinne des Theodoret aufgelöset. Daſs jene Auflösung des tropischen Ausdrucks nicht, wie mehrere neuere Ausleger annehmen, in einer verschiedenen Lesart ihren Grund habe, erhellet ganz deutlich daraus, daſs der Alex. auch bei dem folgenden חָתַם, wo sich nirgends eine Spur einer verschiedenen Lesart findet, wie-

derum den Tropus auflöset und *καὶ συντελεσθῆναι ὁράματα καὶ προφήτην* und Hieron. et impleatur visio et propheta übersetzen, während Theodotion sich in seiner Wörtlichkeit gleichbleibend übersetzt : *καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην*, was von Theodoret ganz mit derselben Auslegung des Tropus erklärt wird durch : *τουτέστι τοῦ δοῦναι τέλος ἁπάσαις ταῖς προφητείαις*. Die Bedeutung *beendigen* kommt im Hebr. von חָתַם nie vor. Die eigentliche Bedeutung von חָתַם s. v. a. חָטַם ist *schliefsen, verschliefsen* (Job 9, 7), *umschliefsen, einhüllen*, mit בְּ des Instrumentes *untersiegeln* (1 Kön. 21, 8; Esr. 8, 8. 10), dann *versiegeln*, d. h. verschliefsen (Jer. 32, 10), *siegeln* mit בְּ der Sache (Job 33, 16; 37, 7). Dieselbe Bedeutung hat auch das Arab. خَتَمَ I. II., Chald., Syr., Zab. חֲתַם, ܚܬܡ, und das Aethiop. ኀተመ. Der *bildliche* Gebrauch des חָתַם ist im Hebräischen von der Sitte entnommen, Sachen, die man verschliefsen oder bei Seite legen wollte, zur gröfseren Sicherheit zu versiegeln. So Job 37, 7 : „Gott versiegelt die Hand des Menschen", er schliefst sie ein, so dafs sie sich nicht rühren kann, Job 9, 7 : „er versiegelt die Sterne", schliefst sie ein, dafs sie nicht leuchten können. Jer. 32, 11. 14 werden ein versiegeltes Buch und ein geöffnetes sich einander entgegengesetzt; ebenso Jes. 29, 11; Hohesl. 4, 12 eine versiegelte Quelle einer geöffneten. Dan. 6, 18 findet sich die der bildlichen Darstellung zum Grunde liegende äufsere Handlung, indem hier der König die Grube versiegelt, in welche Daniel hineingeworfen worden war; dagegen die bildliche Darstellung 8, 26 und 12, 4, wo die Weissagungen Daniels wegen ihrer Dunkelheit als versiegelt bis auf die Zeit der Erfüllung bezeichnet werden, wie Offenb. 22, 10. Wie hier dem חָתַם das כלא, *einschliefsen*, so geht ihm 12, 4 („verschliefse die Worte und versiegele das Buch") das סתם *verstopfen*, *verschliefsen*, und 5 Mos. 32, 34 („ist es nicht verborgen bei mir, versiegelt in meinen Schätzen")

das כָּמַם *verbergen* voraus. *Die Sünde verschliefsen* oder *einschliefsen* ist nach dem Gesagten s. v. a. die Sünde entfernen, sie unsichtbar machen und ihr Einhalt thun. Eine versiegelte Sünde ist dann eine solche, welche verborgen und unwirksam gemacht ist und nicht mehr ins Offene tritt. Einige Ausleger, welche dem חָתַם hier die Bedeutung *beendigen* geben, berufen sich auf das arabische خَتَمَ, welches dieselbe nicht selten hat. So sagt man: ختم الكتاب, ختم الشى, ختم الكلام *das Buch, die Sache, die Rede beendigen.* Eine reiche Sammlung von Beispielen findet sich bei Franc. Tipregi, *dissert. de authentia selectiorum kthibim*, in Oelrich's *collect. opusc. phil. theol.*, t. II, p. 153 sqq. Die Bedeutung *endigen* ist im Arab. dadurch entstanden, dafs man dem Ende eines Briefes ein Siegel aufzudrücken pflegte. Die Stelle Ezech. 28, 12, wodurch man die Bedeutung *endigen* auch im Hebräischen nachzuweisen gesucht hat, ist ohne Beweiskraft. Denn die Worte: חוֹתֵם תָּכְנִית, welche man durch *perficiens, absolvens pulchritudinem* erklärt, sind *Besiegler des Mafses, der Einrichtung*, d. i. *Höchster, Oberster der Einrichtung* zu übersetzen. De Wett. und Ew. geben sie durch *Siegel der Vollendung*, Hengst. *ein Versiegelnder des Grundrisses*, d. i. nach ihm ein solcher, der das Recht hat, die Idee seines Seins auf die Seite zu schaffen, weil er selbst sie vollkommen darstellt, weil er eine personificirte Idee, ein Ideal ist, — ganz damit übereinstimmend das Folgende, wo der König von Tyrus genannt wird: „voll von Weisheit und vollendet von Schönheit“.

Nachdem wir über die Bedeutung von חָרַם das Nöthige gesagt haben, müssen wir noch Einiges über die Lesart לְחָתֵם hinzufügen. Hat לחתם ursprünglich im Texte gestanden, so mufs nicht לְחָתֹם, sondern לַחְתֹּם oder in Piel לְחַתֵּם gelesen werden. Die Masorethen wollen aber לְהָתֵם als Infinitiv in Hiphil von תָּמַם *vollendet sein*, in Hiph. *vollenden, voll machen*, gelesen wissen. Von dieser

Ansicht geleitet haben sie die Vocale der Randlesart unter die Texteslesart gesetzt. Der Grund dieser Entstehung der Punktation liegt wahrscheinlich in der Auflösung des Tropus in den alten Uebersetzungen, welche man mifsverstand und in denen man die Spuren einer anderen Lesart zu finden glaubte. Zu dieser Annahme mochte auch die Form לְהָתֵם Kap. 8, 23 nicht wenig beitragen, da hier von der Vollendung der Sünde und des Abfalls die Rede ist, welche man, aus dem früher angegebenen Grunde, gern in unserer Stelle finden wollte. Ungeachtet dieser Auffassung haben doch die Masorethen nicht gewagt, das ח in ה zu verändern. Wenn Hitzig (Stud. und Krit. Jahrg. 1832, Bd. I, S. 446) behauptet, dafs der Umstand, dafs לחתם nachfolge, das Kthib verdächtig mache, so irrt er hierin. Denn die Wiederholung findet nicht blofs hier, sondern auch sonst öfters bei Daniel statt, wie insbesondere aus dem 11. Kapitel erhellt. Und auch in unserem Kapitel kommen die Stammwörter חרץ und שמם dreimal vor. Aber auch zugegeben, dafs nicht לַחְתֹּם, sondern לְהָתֵם zu lesen wäre, so ist man deshalb noch nicht genöthigt, „unseren Worten einen drohenden Sinn unterzulegen". Denn die Sünden vollenden kann heifsen : sie bis aufs höchste treiben, ihr Mafs voll machen, aber auch ebensogut : ihnen, durch die Vergebung, ein Ende machen, entsprechend dem sonstigen : die Sünden tilgen, מחה. In dem Sinne : *ein Ende machen*, *tilgen* kommt תָּמַם von der Sünde Klagl. 4, 22 vor, indem es hier heifst : „Deine Missethat ist getilgt (תַּם־עֲוֹנֵךְ), du Tochter Zion. — Aber deine Missethat du Tochter Edom, wird er heimsuchen", vgl. 1 Mos. 47, 18; Ps. 102, 28. In der Bedeutung : machen, dafs etwas aufhöre, wegschaffen, findet sich Hiphil הֵתֵם Ezech. 22, 15. Die Lesart des Singulars חַטָּאת, welche sich in mehreren Handschriften und Ausgaben bei Kennicott und de Rossi statt des Plurals חַטָּאוֹת findet, und welcher von Berth. vor der Texteslesart der Vorzug gegeben wird, ist wahrscheinlich dadurch entstanden, dafs man חַטָּאוֹת dem

פֶּשַׁע und עָוֹן conform zu machen suchte. Der Singular פֶּשַׁע steht auch sonst neben dem Plural חַטָּאוֹת Mich. 1, 5, wo es heifst : בְּפֶשַׁע יַעֲקֹב כָּל־זֹאת וּבְחַטֹּאות בֵּית יִשְׂרָאֵל *um Jakobs Abfall (Frevel) ist alles dieses, und um Israels Sünden willen*, was sich daraus erklärt, dafs פֶּשַׁע *Abfall, Empörung, Frevel* an und für sich mehr collectivischer Natur ist, während das חַטָּאת mehr die einzelne Aeufserung der Sünde bezeichnet.

Wenn Jemand des über לְכַלֵּא und לְחָתֵם Gesagten ungeachtet das Einschliefsen und Versiegeln der Sünde sensu malo fassen und von der Bestrafung und Ausrottung der Sünder erklären wollte, ähnlich wie Jes. 4, 4 durch das vertilgende göttliche Strafgericht der Schmutz der Töchter Zions abgewaschen und das Blut Jerusalems aus ihrer Mitte getilgt wird, so könnte dieses jedenfalls nur geschehen, wenn man die beiden Glieder aufser dem Zusammenhang nimmt. Dafs aber diese Auffassung durchaus unzulässig ist und nur an eine göttliche Gnadenwohlthat, an die Einschliefsung oder Wahrung und die Versiegelung der Sünde durch Vergebung, gedacht werden darf, beweisen folgende Gründe aufs Deutlichste.

1) Wenn man auf den Parallelismus der Versglieder sieht, so kann man kaum umhin, die beiden ersten Glieder des Verses in gutem Sinne zu fassen. Denn da im zweiten Theile des Verses ein dreifaches Gut genannt wird, welches Gott dem Bundesvolke nach dem Ende der 70 Jahre ertheilen will, so entspricht dieser Ertheilung eines dreifachen Gutes die Hinwegnahme eines dreifachen Uebels im ersten Theile des Verses. Für diese Beziehung der beiden dreigliedrigen Hälften auf einander spricht insbesondere, dafs das חָתַם im ersten Theile des Verses dann mit dem חָתַם im zweiten Theile correspondirt und חָתַם in beiden Hälften im zweiten Gliede steht. Mit den Sünden werden auch die Weissagungen versiegelt, weil das, was sie als zukünftig ankündigten, als das Hauptmerkmal der messianischen Zeit, die Tilgung der Sünden, nunmehr eingetroffen

ist. Diese genaue Correspondenz des doppelten חָתַם spricht denn auch dafür, dafs das erste nicht לְהָתֵם von תָּמַם, sondern לַחְתֹּם von חָתַם zu lesen und die Randlesart unrichtig sei.

2) Dafs unsere Auffassung die richtige sei, dafür sprechen auch die dreifachen, auch 2 Mos. 34, 7 und Dan. 9, 5 vereinigt vorkommenden Bezeichnungen der Sünde, indem diese den dreifachen Bezeichnungen der Gnadenwohlthaten, dem Einschliefsen, dem Versiegeln und dem Bedecken entsprechen, und den drei Ausdrücken dieselbe bildliche Bezeichnung des Wegschaffens aus den Augen zu Grunde liegt. Für die Richtigkeit unserer Auffassung würde schon genügen, wenn auch nur von *einem* Ausdrucke erwiesen werden kann, dafs er im guten Sinne zu nehmen sei und eine Gnadenwohlthat bezeichne. Und dieser Fall ist aufser allem Zweifel bei dem כַּפֵּר עָוֺן *die Schuld bedecken*. Denn diese Redensart wird nie anders als von der Sündenvergebung gebraucht. Die Sünde oder die Schuld bedecken ist s. v. a. sie wegschaffen, vergraben und in Beziehung auf die Person : jemanden entsündigen, versöhnen. Ist die Schuld bedeckt, unsichtbar gemacht, so ist sie nicht mehr vorhanden und vom Richter strafbar.

3) Ferner spricht für unsere Erklärung die Beziehung der Verkündigung in derselben auf das mehrgliedrige Sündenbekenntnifs in V. 5 und die daran geknüpfte Bitte um Vergebung. Die auf das Gebet des Propheten erfolgte schnelle Ankunft Gabriels (V. 22) läfst es nicht zweifelhaft, dafs sie erfolgt sei, um demselben Erfreuliches zu verkündigen. Wäre dieses nicht der Fall, so hätte Gabriel geradezu das Gegentheil von dem angekündigt, was Daniel erbeten hatte. Durch die Heilsverkündigung verlor auch die im Folgenden enthaltene Ankündigung der Zerstörung der Stadt und des Tempels ihr Schmerzliches. Da die frommen Mitglieder des Bundesvolkes in Folge der Zerstörung Jerusalems und des Tempels von den Gottlosen sich scheiden, und jenen grofsen Gnadenwohl-

thaten zu Theil werden sollten, so lag in jener Zerstörung sogar eine Wohlthat.

Die Worte : לְכַפֵּר עָוֹן sind wörtlich : *zu bedecken die Schuld* zu übersetzen. Dafs die eigentliche Bedeutung von כָּפַר *decken*, *bedecken*, davon כַּפֹּרֶת *Deckel*, arabisch كَفَرَ u. غَفَرَ dies., ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, und beweist auch die Construction mit עַל und בְּעַד, so wie die deutliche Beziehung der bildlichen Darstellung in diesem Gliede auf die in den beiden vorigen. In Kal kommt כָּפַר 1 Mos. 6, 14 vom Bedecken, d. i. Ueberziehen mit Pech vor. In der Bedeutung : *vergraben,* nämlich die Schuld (Ps. 65, 4; 78, 9. 38; Jer. 18, 23; Ezech. 16, 63; 4 Mos. 21, 8) und causat. *sühnen*, *aussühnen* (2 Mos. 32, 30; 3 Mos. 5, 26), *entsündigen* (2 Mos. 30, 15; 3 Mos. 4, 20; 16, 6. 11. 24; Ezech. 45, 17), *versöhnen* Jemanden (1 Mos. 32, 21; Sprüchw. 16, 14) ist nur Piel in Gebrauch. Da Piel eine intransitive Bedeutung hat, so bezeichnet dasselbe wohl : *ganz zudecken*, so dafs das Zudecken s. v. a. *ganz dem Blicke entrückt, unsichtbar* ist. Dafs Daniel oder vielmehr *Gabriel* von einer Sündenvergebung durch Christus weissage, behauptet auch Theodoret, wenn er zu V. 24 bemerkt : „*καὶ ἐπειδὴ ἔμελλεν ὁ Δεσπότης Χριστὸς τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσι τῶν ἁμαρτημάτων δωρεῖσθαι τὴν ἄφεσιν, ὡς καὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης ἐβόα, λέγων· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, εἰκότως ἐπήγαγε. Καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας, καὶ τοῦ ἀπαλεῖψαι ἀνομίας, καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας. ἀπέλειψε μὲν γὰρ τὰς ἀνομίας τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων, ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον, ᾗ φησὶν ὁ μακάριος Παῦλος. ἐσφράγισε δὲ τὰς ἁμαρτίας, παύσας μὲν τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν, τὴν δὲ τοῦ πνεύματος δωρησάμενος χάριν, ὑφ' ἧς βοηθούμενοι περιγίνονται τῶν παθῶν οἱ πνευματικῶς πολιτευόμενοι*“. Nach mehreren Auslegern soll in den hier in drei Gliedern gebrauchten Ausdrücken von der Sündenvergebung eine Steigerung sich finden. Dagegen nimmt aber

Geier, dem Hengstenb. beistimmt, einen bloſsen *συναθροισμὸς* an, wie er sich 2 Mos. 34, 7 und Luc. 16, 21 findet. „Tot hic accumulantur vocabula", schreibt Geier, „ut tota peccatorum humani generis colluvies eo melius comprehenderetur". Zu dieser Annahme stimmt aber nicht, daſs sich hier gerade der stärkste Ausdruck פֶּשַׁע *Frevel, Missethat, Schuld* findet, wodurch die Sünde nach ihrem schlimmsten Charakter als Abfall von Gott und Empörung gegen ihn bezeichnet wird. Daher wird פֶּשַׁע auch Job 34, 37: „*er fügt hinzu* עַל חַטָּאתוֹ פֶּשַׁע *zur Sünde Frevel*", dem חַטָּאָה, als das Schwerere dem Leichteren, entgegengesetzt. Bei einer Steigerung wie Ps. 1, 1 und Ps. 50, 1 אֵל אֱלֹהִים יְהוָה folgen die stärkeren Ausdrücke den leichteren. Es ist daher die Ankündigung der Sündenvergebung in dieser Beziehung von dem Sündenbekenntniſs in V. 5, wo wirklich eine Steigerung sich findet, hier verschieden. Das dem hier zuerst stehenden פֶּשַׁע ganz genau entsprechende מָרַדְנוּ folgt dort erst nach dem חָטָאנוּ וְעָוִינוּ *wir haben gesündigt und gefrevelt.* Auch kann ein Fortschreiten a maiori ad minus hier nicht angenommen werden, weil sonst das חַטָּאוֹת als die Sünden nach der leichtesten Betrachtungsweise, als ein Ausgleichen bezeichnend, statt der zweiten die dritte Stelle einnehmen müſste..

Ueber die Bedeutung von צֶדֶק, welches der Alex., Theodot., Syrer und Hieronymus durch *Gerechtigkeit, δικαιοσύνη*, ܙܕܝܩܘܬܐ, *iustitia* wiedergeben, sind die Ausleger nicht einig, indem einige dasselbe hier geradezu durch *Heil* übersetzen, und ihm die Bedeutung von יֶשַׁע, יְשׁוּעָה, *Heil*, *Hülfe*, *Rettung*, ertheilen. Allein man kann diesen Sprachgebrauch, den man vornehmlich aus dem zweiten Theile des Jesaia nachzuweisen sucht, nicht begründen, indem in allen dafür angeführten Stellen, wie Jes. 41, 2. 10; 45, 8. 13; 46, 13; 48, 18; 51, 5; 54, 17; 56, 1; 58, 2; 62, 1. 2; Ps. 8, 5. 11. 12; 72, 3, die Bedeutung : *Gerechtigkeit* passend ist, vgl. Kleinert, über

die Echtheit des Jesaia, Bd. I, S. 256. Wenn die Gerechtigkeit als Gabe Gottes erscheint, so bezeichnet sie dieselbe Sache von der positiven Seite, welche die Sündenvergebung von der negativen bezeichnet. Die Sündenvergebung wird von Gott den Menschen zu Theil in Folge seiner freien Gnade und Barmherzigkeit, wonach sie nicht mehr als Sünder betrachtet werden; dagegen faſst die Gerechtigkeit in sich, daſs Gott sie als Gerechte *behandelt*, woher es kommt, daſs bisweilen Gerechtigkeit und Heil mit einander verbunden sind, ohne daſs jene ihren eigenthümlichen Begriff aufgiebt. — Die Gerechtigkeit, welche nach Ps. 85, 11—14 vom Himmel herabblickt und vor dem sich seines Volkes annehmenden Gott hergeht, als Gabe Gottes, erscheint öfters als ein charakteristisches Merkmal der messianischen Zeit. Nach Mal. 3, 20 geht den Gottesfürchtigen die Sonne auf, d. h. die Gerechtigkeit, die wie die Sonne leuchtet, und hat Heilung unter ihren Flügeln. Nach Jer. 33, 16 wird man Jerusalem zur Zeit des Messias nennen: „Jehova unsere Gerechtigkeit", und nach 23, 6 wird dieser selbst diesen Namen führen. Jesaia bezeichnet 61, 3 die Mitglieder des Gottesreiches in jener Zeit als Terebinthen der Gerechtigkeit; und Jes. 53, 11 erscheint der Knecht Jehovas, der Gerechte, als die bedingende Ursache der Gerechtigkeit, indem er Viele gerecht machen soll. — Die Gerechtigkeit wird hier eine ewige genannt, weil sie ihren Grund in dem ewigen Beschlusse des ewigen Gottes hat, und zugleich ewig dauert, und nicht wie die Gaben der Gerechtigkeit und der Gnade im alten Bunde, welcher einem vollkommeneren und neuen weichen soll, vorübergeht. Die Ewigkeit der Gerechtigkeit und des Heils der messianischen Zeit wird auch an mehreren Stellen des Jesaia nachdrücklich hervorgehoben. So heiſst es Kap. 51, 6—8: „Die Himmel werden wie Rauch vergehen, die Erde wie ein Kleid veralten, und ihre Bewohner wie Mücken sterben, aber mein Heil (וִישׁוּעָתִי) wird auf ewig sein, und meine Gerechtigkeit (צִדְקָתִי) wird nicht vernichtet

werden — meine Gerechtigkeit wird ewig währen und mein Heil (וִישׁוּעָתִי) durch alle Geschlechter". Und Jes. 45, 17 heifst es : „Israel wird errettet durch Jehova, mit ewigem Heile (oder ewiger Errettung, תְּשׁוּעַת עוֹלָמִים), ihr werdet nicht beschämt und nicht zu Schanden in alle Ewigkeit". Dafs auch die alten Uebersetzer das *Bringen der ewigen Gerechtigkeit* in dem von uns angegebenen Sinn gefafst haben, beweisen die oben angeführten Uebersetzungen. Theodoret hat : *καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον* (21). Diese Erklärung findet sich auch bei den älteren Auslegern fast ohne Ausnahme, nur verstehen einige, wie schon der Rab. Bacharias in Breschit Rabba zu 1 Mos. 14, 18, Rab. Mos. Haddarschan, Rab. Barachias zu Jes. 56, 1 im *Seder Olam* unter ewiger Gerechtigkeit die Person des Messias, wie dieses auch bei der Sonne der Gerechtigkeit Mal. 3, 20 stattfindet. Gerechtigkeit hier concret zu fassen, ist zwar unzulässig, aber doch in so weit richtig, als Christus es ist, in welchem der Schatz der Gerechtigkeit des neuen Bundes sich findet. Nach dem Vorgange von J. D. Michaelis fassen mehrere neuere Ausleger : „ewige Gerechtigkeit" in dem Sinne : die alte Gerechtigkeit, d. i. das religiös-sittliche Leben der vorigen besseren Zeiten. Allein dieser Erklärung stehen mehrere Gründe entgegen. 1) Dafs hier nicht von der Gerechtigkeit als einer subjectiven Eigenschaft, von der morum probitas, wie Scholl, Comment. de LXX hebd. Dan.

---

(21) Derselbe bemerkt nämlich zu den Worten : *καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον* Folgendes : *„δικαιοσύνη δὲ αἰώνιος κυρίως ἐστὶν αὐτὸς ὁ δεσπότης Χριστός· περὶ γὰρ αὐτοῦ φησὶν ὁ μακάριος Παῦλος* (1 Cor. 1, 30), *Ἐδόθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς, καὶ ἀπολύτρωσις. καὶ περὶ τοῦ εὐαγγελίου δὲ Ῥωμαίοις ἐπιστέλλων ἔφη, ὅτι δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται. Ἐπειδὴ δὲ φιλοτιμίᾳ χρησάμενος, καὶ τὴν πρόξενον τῆς αἰωνίου ζωῆς δικαιοσύνην τοῖς εἰς αὐτὸν πεπιστευκόσιν ἐχαρίσατο, ἣν αἰτεῖν προσευχομένοις παρεκελεύσατο, Αἰτεῖτε λέγων, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ"*. Vgl. Hengstenb. zu unserer Stelle.

Frankf. 1829 u. And. erklären, sondern von einer Gabe Gottes die Rede ist, beweist nicht blofs die Beziehung auf die im Vorigen angekündigte Austilgung und Versöhnung der Sünden, die Verbindung mit der Versiegelung der Gesichte und Propheten, welche sich speciell auf die Gewährung der von ihnen geweissagten Sündenvergebung bezieht, die Zusammenstellung mit lauter von Gott herabzusendenden Wohlthaten, und das Zeitwort לְהָבִיא, sondern auch die Vergleichung der Parallelstellen des Jesaia und Ps. 132, 9, wo es heifst: „Denn (Jehovas) Priester mögen Gerechtigkeit anziehen", von dir, o Gott, mit dem Kleide der Gerechtigkeit begabt werden, und deine Frommen frohlocken, vgl. V. 16. — 2) Auch spricht gegen jene Erklärung der Umstand, dafs Daniel selbst in den Parallelstellen die *Ewigkeit* des messianischen Reiches und seiner Güter ganz besonders hervorhebt, vgl. Dan. 2, 44; 7, 18. 27. — 3) Hierzu kommt, dafs עוֹלָם (von עָלַם *verbergen, verhüllen*, in Niph. *verborgen sein*) nicht ursprünglich eine unbestimmte Bezeichnung jeder längeren Zeitdauer ist, sondern gewöhnlich die Ewigkeit bedeutet. Hierfür spricht auch die etymologische Bedeutung des Wortes: das *Verborgene*, das *Dunkele*, daher *die verborgene, dunkele Zeit*, deren Anfang und Ende im Dunkelen, Verborgenen liegt und unbekannt ist. In der Bedeutung der *Ewigkeit* kommt עוֹלָם auch schon in den ältesten Schriften vor, vgl. z. B. 1 Mos. 3, 22, wo Jehova nach dem Sündenfalle spricht: „Der Mensch soll nicht die Hand ausstrecken und von dem Baume des Lebens nehmen und davon essen, dafs er ewig lebe (וָחַי לְעֹלָם)", 21, 23: „man rief daselbst (zu Beerseba) den Namen Jehovas, des ewigen Gottes (אֵל עוֹלָם)", Ps. 90, 2: „Ehe denn die Berge geboren wurden, ehe du die Erde und den Erdkreis gebarst, und von Ewigkeit zu Ewigkeit, bist du, o Gott"; Ps. 103, 17; Jes. 51, 6—8, wo die Ewigkeit aller Zeit und was sich in ihr befindet ausdrücklich entgegengesetzt wird, 40, 28; 63, 16. Auch kann in manchen Psalmen wie

18. 21. 61. 69, wo עוֹלָם nach einigen Auslegern eine unbestimmte Zeitdauer bezeichnen soll, dasselbe in der Bedeutung *Ewigkeit* gefafst werden, wenn es nicht auf eine einzelne Person, sondern auf den davidischen Stamm sich bezieht. Diejenigen Stellen, worin עוֹלָם subjectiv, uneigentlich und hyperbolisch oder in Wünschen gebraucht wird, kann man nicht zum Beweise anführen, dafs es überhaupt eine unbestimmte Zeitdauer bezeichnet.

Wenn wir auch zugeben wollten, dafs man im hebräischen Alterthum nicht einen metaphysischen Begriff der Ewigkeit gehabt habe, so unterliegt es nach dem Gesagten doch nicht dem mindesten Zweifel, dafs עוֹלָם schon in den ältesten Büchern des A. T. die Bedeutung *Ewigkeit* im eigentlichen Sinne hat. Es wäre auch sonderbar, wenn dasjenige Volk, welches sich einer göttlichen Offenbarung erfreute, nicht diesen Begriff gehabt hätte, da wir denselben in der uralten Zendreligion finden und die „Zeit ohne Zeit", die Ewigkeit, an der Spitze des ganzen Systems steht, vgl. Rhode, S. 186. „*Zervane Akerene, ungeschaffene Zeit,* heifst das Urwesen nur in Bezug auf seine Dauer und zur Unterscheidung von allen übrigen Wesen, welche geschaffen waren; ganz gleichförmig wird dieses Urwesen im Schasta des Brama nur der Ewige, Anbeginnlose genannt" (22). — Da nun ferner im Contexte sich auch gar kein Grund findet, welcher zur subjectiven oder zur symbolischen Auffassung der Gerechtigkeit berechtigte, und unsere Weissagung rein objectiv gehalten ist und die persönliche Empfindung, welcher wir oft in den Psalmen und in einzelnen Stellen der Propheten, wo der paränetische Charakter vorherrscht, finden, hier zurücktritt, so müssen wir die gewöhnliche Bedeutung von עוֹלָם hier festhalten. — Nach Berth. soll צֶדֶק die Befreiung vom religiösen und politischen Druck und צֶדֶק עֹלָמִים

(22) Vgl. jedoch Döllinger, Heidenthum u. Judenthum, S. 358.

Glück der Vorzeit, d. i. „die alte Freiheit“ bezeichnen. Diese Erklärung, welche, wie wir gesehen haben, עוֹלָם in einem unzulässigen Sinne nimmt, ist überdies auch wegen der Auffassung von צֶדֶק ganz willkürlich und verwerflich. Die Veranlassung zu diesen falschen Erklärungen liegt hauptsächlich in den unrichtigen Hypothesen über die Beziehung des ganzen Verses. Der von uns angegebene Sinn konnte bei Michaelis und Jahn keine Beistimmung finden, weil sie den Vers auf die Zeit unmittelbar nach dem babylonischen Exil beziehen. Ebenso mufste auch Berth., der eine Beziehung auf die Zeiten unmittelbar nach den Bedrückungen des Antiochus Epiphanes annimmt, den natürlichen und richtigen Sinn verdrehen. Wir bemerken hier noch, dafs die Nichtzurechnung der Sünden und die Ertheilung der göttlichen Gerechtigkeit sich auch Ps. 69, 28 findet, wo die Worte des Psalmisten : „rechne ihnen ihre Sünden reichlich zu, und sie mögen nicht Antheil erhalten an deiner Gerechtigkeit“, unserer Stelle entsprechen.

Die Worte : *und zu versiegeln Gesicht und Prophet*, werden von den Auslegern verschieden erklärt. Der Hauptgrund der Verschiedenheit liegt in dem Worte : חָתַם *versiegeln*, welches mehrere Ausleger (Ammon, Christol., S. 171, Hävernick z. d. St.) mit Beziehung auf die Sitte, den Inhalt einer Schrift durch Untersiegelung zu bekräftigen, hier in der Bedeutung *erfüllen, bekräftigen, bestätigen* nehmen. Dafs diese Sitte bei den Israeliten herrschend war, ersehen wir aus 1 Kön. 21, 8, wonach das Weib Achabs, Jesabel, die unter des Königs Namen geschriebenen Briefe mit dem königlichen Siegel versiegelte, und aus Jer. 32, 10. 11. 44. Auch führen jene Ausleger noch als Parallelstelle Apstgsch. 3, 18 : „Gott erfüllt, ἐπλήρωσεν, was er durch den Mund aller seiner Propheten hat vorherverkündigen lassen“, und Matth. 5, 17 an. Diese Bedeutung des Versiegelns findet sich auch im Syrischen (vgl. z. B. B. Ephräm Syrus, hymn. 80 adv. scrutat.

Opp. III, p. 149) und im neuen Testamente Joh. 6, 27. Es soll daher nach Hävernick: „*die Gesichte und die Propheten versiegeln* so viel sein, als die Weissagungen der Propheten und so sie selbst als wahrhaft von Gott gesandte und erleuchtete Männer bestätigen". — Allein im Hebräischen kommt diese Bedeutung in keiner Stelle des A. T. vor. Schon oben haben wir gezeigt, dafs im A. T. sich kein anderer metaphorischer Gebrauch des חָתַם findet, als der von der Sitte entnommene, Sachen, die man bei Seite legt und verbirgt, zu versiegeln oder zu verschliefsen. Man darf diese Bedeutung hier um so weniger verlassen, da es unzulässig ist, dasselbe Wort in demselben Verse in verschiedener Bedeutung zu nehmen; wozu noch kommt, dafs das Versiegeln von Gesicht und Prophet schon der Stellung nach in deutlicher Beziehung zu dem Versiegeln der Weissagung steht. Sind die Sünden versiegelt, so sind es auch die Weissagungen, welche die Versiegelung als zukünftig verkündigten. Mit der Erfüllung hat die Weissagung, obgleich sie in anderer Beziehung ihre grofse Wichtigkeit beibehält, insofern das Ende ihrer Bestimmung erreicht, als die trost- und stärkungsbedürftigen Gläubigen das erschienene Heil vor Augen und nicht mehr darauf als auf ein Zukünftiges ihren Blick zu richten haben. Christus, das Licht der Welt, in dem die Weissagungen ihre Erfüllung erreicht haben, ist als Schlufs des alttestamentlichen Prophetenthums, als das Siegel desselben anzusehen. Mit Christus, dem Vollender und dem Schlufs der alttestamentlichen Propheten, hören Gesichte und Weissagungen auf. Sehr gut fügt Theodoret den Worten: *καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην*, die Erklärung bei: *τουτέστι, τοῦ δοῦναι μὲν τέλος ἁπάσαις ταῖς προφητείαις, (τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι)· παῦσαι δὲ λοιπὸν τὴν προφητικὴν χάριν ἀπὸ τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους. εἰ γὰρ μὴ ἐπιφανεὶς ὁ δεσπότης Χριστὸς πεποίηκέ τε καὶ πέπονθεν, ἅπερ οἱ προφῆται προεῖπον, οὐκ ἂν ἐδείχθη τῶν*

προφητῶν ἡ ἀλήθεια. πληροῖ τοίνυν, καὶ οἱονεὶ σφραγίζει καὶ βεβαῖοι τὰ ὑπὸ τῶν προφητῶν προῤῥηθέντα, ποιῶν ἅπαντα καὶ πάσχων τὰ ὑπ' ἐκείνων χρησμῳδηθέντα. Diejenigen, welche das Verheifsene erfüllt sehen, können mit Philippus Joh. 1, 46 ausrufen : *ὃν ἔγραψε Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ.* Unserer Stelle entspricht auch Matth. 11, 13 : *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν*, und 2 Petr. 1, 19 : *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προςέχοντες, ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ, καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.* Das *prophetische Wort* hat einerseits durch die Erfüllung an Sicherheit und Klarheit gewonnen, andererseits aber als Grund der Hoffnung und des Trostes ist es durch dieselbe abrogirt worden. Die Weissagung gleicht vor der Erfüllung einem mehr oder weniger schwachen Lichte, die Erfüllung aber dem vollen Tage, welcher alles deutlich erkennen läfst. — Der Prophet hat hier den *Singular* חָזוֹן (vgl. dasselbe als collect., Jes. 1, 1; 2 Chron. 32, 32; Nah. 1, 1 und Kleinert, über die Aechtheit des Jesaia, S. 11) gewählt und den Artikel fehlen lassen, um den Gegenstand in einer weiteren Allgemeinheit zu bezeichnen, wie ähnlich Ps. 36, 7 das אָדָם וּבְהֵמָה תוֹשִׁיעַ יְהוָֹה *Menschen und Vieh, o Jehova, hilfst du*, und Ps. 65, 2. 3 das לְךָ יְשֻׁלַּם־נֶדֶר שֹׁמֵעַ תְּפִלָּה *dir soll man bezahlen das Gelübde, du Hörer des Gebets*, und אָדָם Ps. 73, 5. Diese Allgemeinheit hat entweder den Zweck, das Object als ein unbegrenztes zu bezeichnen, wie es in jenen Psalmenstellen der Fall ist, oder das an und für sich beschränkte in der Darstellung unbestimmt zu lassen. Das letztere findet sich z. B. Kap. 11, 14 : „die Söhne der Frevler des Volkes werden sich erheben, לְהַעֲמִיד חָזוֹן *um die Weissagung zu erfüllen*", wo der Prophet ganz allgemein redet — das חָזוֹן ist auch dort collectiv zu nehmen — obgleich er eigentlich ein beschränktes Object, seine eigene Weissa-

gung, vor Augen hat. Lag es in der Absicht des Propheten, nicht die Erfüllung einer speciellen Weissagung und einer besonderen Begebenheit, sondern die Erfüllung der Weissagungen überhaupt zu bezeichnen, so mufste er sich allgemein ausdrücken. Für die Allgemeinheit des Ausdruckes spricht der übrige Charakter des Abschnittes, in dem der Artikel öfters fehlt, wo er, wenn der Ausdruck der Bestimmtheit der Sache entspräche, nothwendig stehen müfste, vgl. z. B. das מָשִׁיחַ V. 25. 26.

Nach mehreren Auslegern, wie Bertholdt, Jahn, Rosenm., soll hier von der Erfüllung des Ausspruchs des Propheten Jeremia die Rede sein. Diese Erklärung ist aber durchaus verwerflich. 1) Zuvörderst schon deshalb, weil sie auf der falschen Erklärung des *Versiegeln* durch *Bekräftigen* beruht. Und nach der richtigen Erklärung desselben könnte sie höchstens nur dann stattfinden, wenn חָזוֹן allein stünde; durch das hinzugefügte וְנָבִיא *und Prophet* wird sie aber zurückgewiesen, weil ein Prophet nicht als unnütz bezeichnet werden kann, wenn eine einzelne Weissagung desselben erfüllt worden. — Stände aber auch das חָזוֹן allein, so würde doch, wenn Daniel eine specielle Weissagung des Jeremia vor Augen hätte, die Unbestimmtheit der Bezeichnung über die sonst stattfindenden Grenzen hinausgehen. Nach dem hebräischen Sprachgebrauche wird der Artikel da gebraucht, wo auf eine schon erwähnte Sache oder Person hingewiesen wird, Ew., S. 566. Der Artikel könnte nur dann fehlen, wenn von der Weissagung des Jeremia unmittelbar vorher die Rede wäre, so dafs sie jeder Leser beim ersten Blick erkennen und dadurch die fehlende Bestimmung ergänzen könnte, oder wenn andere Umstände in der Rede, wie die auffallende Uebereinstimmung des Inhaltes der Weissagung des Jeremia mit dem hier Verheifsenen, indirect diese Bestimmung gewährten. — 2) Dafs נָבִיא hier nicht den Propheten Jeremia, und חָזוֹן nicht dessen Weissagung des 70jährigen Exils bezeichnen kann,

erhellet auch daraus, dafs dann am Ende der 70 Wochen speciell die Versiegelung der Sünden, auf welche die Versiegelung von Gesicht und Prophet sich bezieht, hätte stattfinden müssen. Allein Jeremia thut in seinen Weissagungen Kap. 25 und 29 der Versiegelung, d. i. Vergebung der Sünden, mit keinem Worte Erwähnung, weshalb sich also auch Daniel nicht darauf beziehen kann. Kap. 25 wird blofs das Aufhören des babylonischen Exils und Kap. 29 die Rückkehr aus demselben und die gnädige Fürsorge Gottes verheifsen. Sind חָזוֹן und נָבִיא (wie 5 Mos. 18, 15. 18) also collectiv zu fassen, so kann Daniel hier nur die in den prophetischen Schriften sich findende Verkündigung von der in den Tagen des Messias zu gewährenden Sündenvergebung im Auge haben, worauf auch Sach. 13, 1 hinweiset. Als Christus dieses Hauptwerk vollbracht hatte, konnten die messianischen Weissagungen des A. T. auf die im Vorhergehenden angegebene Weise bezeichnet werden. Durch den Versöhnungstod Christi hatten sie ihren Hauptzweck erreicht und konnten als geschlossen betrachtet werden.

Auch die Worte: וְלִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים *und zu salben ein Allerheiligstes*, werden verschieden erklärt. Diejenigen Ausleger, welche, wie Michaelis, Jahn, Bertholdt, Ew. u. A., diesen Vers auf die Zeiten unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exile beziehen, erklären jene Worte von der Einweihung des durch Serubabel und den Hohenpriester Josua neuerbauten Tempels, dagegen finden Andere hier eine Beziehung auf die Zeit nach den Bedrückungen des Antiochus Epiphanes, nämlich auf die neue Einweihung des durch die Syrer entweihten Tempels. Die messianischen Ausleger verstehen unter קֹדֶשׁ קָדָשִׁים entweder Christus (Hieron., Corn. a Lapide, Tirin, H. Braun, Loch-Reischl u. A.) oder das Allerheiligste des Tempels als Typus Christi, d. h. die Kirche des neuen Bundes, deren Mitglieder mit den Gaben des Geistes ausgerüstet werden sollen.

Diejenigen Ausleger, welche die erste Erklärung für die richtige halten, nehmen מָשַׁח *salben* im uneigentlichen Sinn von bloſser Einweihung des Tempels. Gegen die Richtigkeit dieser Erklärung spricht aber, daſs weder in der Erzählung von der Erbauung des ersten, noch in der von Erbauung des zweiten Tempels, sowie nach seiner Entheiligung von einer Salbung des Heiligthums, wie es nach 2 Mos. 30, 22 ff. bei der Stiftshütte geschah, Erwähnung gethan wird. Es ist auch die einstimmige Tradition der Juden (vgl. Luc. 1, 29), daſs während des zweiten Tempels das heilige Salböl gar nicht vorhanden gewesen sei. Der Grund, warum der erste Tempel nicht gesalbt wurde, liegt vielleicht darin, daſs die schon gesalbten heil. Geräthe der Stiftshütte in den Tempel übertragen wurden. Bei der Erbauung des zweiten Tempels scheint man es nach dem Charakter der ganzen Zeit für angemessener gehalten zu haben, auf die Wiederherstellung der heiligen Salbe zu warten, als eine neue ohne höhere Belehrung und Anweisung anzufertigen. Daſs קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, welche Worte Hieron. *sanctus sanctorum* (קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים) wiedergegeben hat, nicht das Allerheiligste des neuerbauten Tempels bezeichnen kann, geht aufs deutlichste aus dem Umstande hervor, daſs letzteres nie auf diese Weise, sondern ohne Ausnahme durch קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים bezeichnet wird; vgl. 2 Chron. 3, 8; 2 Mos. 26, 33; 1 Kön. 6, 16. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים bezeichnet stets andere Gegenstände, welche in ihrer Art hochheilig sind, wie den Brandopferaltar und andere Geräthe im Heiligthume, im Verhältnisse zum Vorhofe u. s. w., vgl. Buxstorf's und Fürst's Concord. bibl. unter dem Worte קֹדֶשׁ.

Ganz deutlich tritt der Unterschied Ezech. 41, 4 hervor, wo קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים, vgl. mit 43, 12; 45, 3, wo קֹדֶשׁ קָדָשִׁים sich findet. Die erstere Stelle handelt von demjenigen Theile des neuen Tempels, welcher dem Allerheiligsten des früheren Tempels entsprechen soll. An den beiden anderen Stellen ist die Rede von dem ganzen Umfange

des Berges, auf welchem der neue Tempel stehen soll, im Verhältnifs zu dem früheren Tempel, dem aufser dem Allerheiligsten nur das Prädicat der positiven Heiligkeit zukam, als ein Allerheiligstes. Die einzige Stelle, in welcher auf den ersten Blick das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, ohne durch den Artikel bestimmt zu sein, von dem Allerheiligsten des Tempels gebraucht wird, ist 1 Chron. 23, 13, wo es heifst: „Aharon mit seinen Söhnen wurden ausgesendet לְהַקְדִּישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים“. Allein man kann übersetzen: *um das zu heiligen, was hochheilig war,* quidquid sacrosanctum erat, weshalb schon Clericus richtig erklärt: „ut res sanctissimas, sacrificia, vasa sacra, consecrarent“. In diesem Sinne fafst jene Worte auch Hengst. Dafs an unserer Stelle weder von der Einweihung des zweiten Tempels, noch auch von dem durch die Syrer entweihten Tempel zur Zeit des Antiochus Epiphanes die Rede sein kann, noch auch eine Textesveränderung statthaft ist, erhellt auch aus der Zeitbestimmung der 70 Jahrwochen. Hat Daniel ursprünglich 70 Jahrwochen bezeichnet, wie dieses auch deutlich aus den folgenden kleineren Zeiträumen, in welche das Ganze eingetheilt wird — 62 — 7 — 1, hervorgeht, so kann er auch nicht von der Einweihung des irdischen Tempels weissagen, da die vom Propheten verheifsene Einweihung erst in 490 Jahren geschehen soll. Zu diesen Gründen, welche der Erklärung unserer Worte von der Einweihung des Allerheiligsten des Tempels entgegenstehen, kommen noch folgende.

1) Da an unserer Stelle von Sündenvergebung und Gnadengaben die Rede ist, so ist die Erklärung von einer Einweihung des neuen oder entweihten Tempels ganz unpassend. Denn da die verheifsenen Gaben insgesammt geistige sind, welche auch an anderen Stellen der messianischen Zeit zugeschrieben werden, so ist offenbar die Annahme einer äufseren Einweihung des äufseren Tempels gar nicht an der Stelle. Aber auch angenommen, dafs unsere Stelle in die makkabäische Zeit gehörte, so konnte

sie doch nicht von einer neuen Einweihung des entweihten Tempels erklärt werden, weil man von dem Ende der Religionsbedrückung unter Antiochus und dem Anfange des messianischen Reiches, welche hier dann verbunden erscheinen, etwas weit gröſseres als eine bloſse äuſsere Einweihung des Tempels erwarten muſste.

2) Bei der Annahme einer neuen Tempelweihe begreift man, warum der Prophet, auch abgesehen von dem Nichtgebrauch des Artikels, statt von dem ganzen Tempel, nur von dem Allerheiligsten reden kann. Diese Schwierigkeit hat auch Bertholdt, S. 651, erkannt, er vermuthet daher, daſs der ganze Tempel hier als Allerheiligstes bezeichnet werde und zwar in dem Sinne, wie der Verfasser des zweiten Buches der Makkabäer ihn 5, 15 : *τὸ πάσης τῆς γῆς ἁγιώτατον ἱερὸν*, oder 14, 31 : *τὸ μέγιστον καὶ ἅγιον ἱερὸν*, nenne. Allein diese Lösung der Schwierigkeit ist unzulässig, weil קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, wenn es vom Tempel gebraucht wird, nie den ganzen Tempel, sondern nur das Allerheiligste im Verhältniſs zum Heiligthum bezeichnet. Die oben angeführte Stelle macht nur scheinbar eine Ausnahme. Denn dieselbe spricht von einer ganz neuen Ordnung der Dinge, indem darin der ganze Umfang des neuen (messianischen) Tempels durch eine comparatio decurtata, wie Hengst. sich ausdrückt, als ein Allerheiligstes, dem früheren Allerheiligsten an Würde Gleiches bezeichnet wird. Auf ähnliche Weise erscheint die ganze Erde nach der Verbreitung der Erkenntniſs des einen Gottes und dessen Verehrung auf derselben als ein Canaan, sowie die Feinde des Messias und seines Reiches als Edomiter.

3) Ein fernerer Beweisgrund, daſs hier nicht von einer neuen Weihung des alten Tempels zu Ende der 70 Jahrwochen die Rede sein kann, liegt in dem Umstande, daſs nach V. 27 derselbe Tempel ganz zerstört werden soll.

4) Hierzu kommt die chronologische Schwierigkeit, daſs nach dieser Annahme die 490 Jahre weit über die

Zeit der neuen Einweihung des Tempels hinausgehen. Man hat zwar versucht, diese Schwierigkeiten zu entfernen, allein alle Versuche, wie wir später sehen werden, sind ganz unzulässig.

Diejenigen Ausleger, welche unsere Worte von der Salbung des Messias erklären, theilen sich in zwei Klassen. Ein Theil übersetzt קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים durch : *den Allerheiligsten*, Loch-Reischl : *den Heiligen der Heiligen*, oder, was richtiger ist, *einen Allerheiligsten*. In diesem Sinne scheinen schon der Alex., welcher *καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων*, und Theodotion, welcher *καὶ τοῦ χρῦσαι ἅγιον ἁγίων* übersetzet, jene Worte gefaſst zu haben. Daſs beide nicht an das Allerheiligste des Tempels gedacht haben, geht daraus hervor, daſs dasselbe bei den griechischen Uebersetzern entweder durch *ἅγιον τῶν ἁγίων*, oder *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, oder *τὸ ἅγιον τοῦ ἁγίου* bezeichnet wird, vgl. Tromm., Concord. s. v. und für die Auffassung als Masculinum spricht das *εὐφρᾶναι* des Alexand., welches nicht nothwendig auf eine verschiedene Lesart, שָׂמֹחַ statt מְשֹׁחַ hinführt, sondern vielleicht als eine durch Ps. 45, 8 veranlaſste Auflösung des Tropus, welcher dort in der Salbung des gepriesenen Königs mit Freudenöl liegt, angesehen werden kann, da das Bestreben nach solcher Auflösung sich bei dem Alexand. in diesem Verse durchgängig kund giebt. Daſs diese Auffassung bei den Juden vorhanden war und auch von Theodoret für richtig gehalten wurde, erhellt aus dessen Worten : *τούτοις πάλιν προστέθεικε : καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων· τίς δὲ οὗτός ἐστιν ὁ τῶν ἁγίων ἅγιος; εἰπάτωσαν Ἰουδαῖοι· εἰ δὲ ἀγνοοῦσι παρ' ἡμῶν μαθέτωσαν, ὡς αὐτός ἐστιν ὁ δεσπότης Χριστὸς, διὰ μὲν Ἡσαΐου προλέγων· πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με κύριος, ὑπὸ δὲ τοῦ Δαβὶδ μαρτυρούμενος, ὅτι* (Ps. 45, 8) *ἠγάπησε δικαιοσύνην, καὶ εμίσησεν ἀνομίαν, καὶ διὰ τοῦτο ἐχρίσθη ἐλαίῳ ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους αὐτοῦ, μαρτυρεῖ δὲ καὶ ὁ μακάριος Πέτρος, τῶν ἀποστόλων ὁ κορυφαῖος, λέγων· Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ, ὡς ἔχρισεν*

αὐτὸν ὁ Θεὸς Πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν, καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ Θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ. Verstanden selbst die Juden von den ältesten Zeiten an unter קֹדֶשׁ קָדָשִׁים eine Person und zwar ziemlich gangbar den Messias, so hat die Auffassung des Alexand. und des Theodoret, sowie Anderer nichts Auffallendes. Mehrere Stellen aus jüdischen Schriften haben Raim. Martini in seiner Pugio fidei II, 3, p. 285, Carpzov, Schöttgen, p. 264, Edzard, ad Abodah Sarah, p. 246. 247 gesammelt. Im *Talmud* (Megilla fol. 3, 1) heifst es : „Warum ist dem Jonathan, dem Sohne Usiel, verboten worden, den Targum über die Hagiographen (כְּתוּבִים) herauszugeben? Antw. : weil in demselben der Termin von der Ankunft Messiä steht". Rasche über diese Stelle : der Termin des Messias steht im Buche Daniel. R. Mose der Sohn Nachman : der Allerheiligste (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) ist kein anderer, als der Messias selbst, der aus den Söhnen Davids geheiligt ist. R. Moses von Girona bemerkt über diese Stelle : der Allerheiligste ist der Messias, aus den Söhnen des geheiligten David. Diese Erklärung hat in Folge der alexandrinischen und lateinischen Uebersetzung in der Vulgata (et ungatur sanctus sanctorum) auch bei den christlichen Schriftstellern und Auslegern eine grofse Verbreitung gefunden und ist auch von Scholl in der erwähnten Abhandlung vertheidigt worden. Dafs man aber schon in alter Zeit an ihrer Richtigkeit gezweifelt hat, erhellet aus Eusebius demonst. Evang. VIII, c. 2, S. 388, wo dieser bemerkt, er habe nirgends in der heil. Schrift gefunden, dafs der Hohepriester sanctus sanctorum genannt werde. Er schreibt nämlich : *ἀλλ' ἔγωγε τῆς θείας γραφῆς οὐδαμοῦ εὑρὼν τὸν παρὰ Ἰουδαίοις ἀρχιερέα ἅγιον ἁγίων ὠνομασμένον, ἡγοῦμαι ἐν τούτοις μόνον αὐτὸν τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ λόγον δηλοῦσθαι, κυρίως τε καὶ ἀληθῶς ταύτης ἄξιον τῆς ἐπωνυμίας.* Eusebius will hier sagen, dafs das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים in der heil. Schrift nie von Personen, sondern

nur von Sachen in Gebrauch sei, wenn man Christus ausnähme. Da nun das 43 mal vorkommende קֹדֶשׁ קָדָשִׁים stets von Sachen gebraucht wird, so würde der Sprachgebrauch gegen jene Erklärung sprechen. Weshalb auch Scholl richtig a. a. O., S. 14 bemerkt : „Non mirum hunc loquendi usum inusitatum esse, cum raro inveniuntur personae hoc nomine dignae". Wenn wir ferner beachten, dafs קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, wie der Sprachgebrauch beweist, ein relativer Begriff ist und nur das Heiligste aus der Menge der heiligen Dinge hervorhebt (23), weshalb z. B. der Hohepriester im Verhältnifs zu den Priestern wohl diesen Namen führen könnte, wenn er von Personen im Gebrauch wäre, so mufs man Anstand nehmen, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים hier vom Messias zu erklären, zumal da man keinen Grund angeben kann, warum die, auf welche der Name allein passen soll, Gott und der Messias, nie durch ihn bezeichnet werden. Hierzu kommt noch, dafs auch das קֹדֶשׁ nie als Bezeichnung von Personen vorkommt.

Andere Ausleger, wie Chr. B. Michaelis, der Recensent von Scholl's Comment. in Tholuck's literar. Anz. Jahrg. 1836, S. 233, welche mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch die Erklärung von קֹדֶשׁ קָדָשִׁים von Personen für unzulässig halten, fassen jene Worte sachlich und verstehen darunter zunächst das Allerheiligste des Tempels, meinen aber, der Typus stehe zur Bezeichnung des Antitypus, da sich Stellen finden, wo Jehova sich מִקְדָּשׁ nennt (Jes. 8, 14; Ezech. 11, 19) und Christus im neuen Testamente einem *ναός* verglichen wird. Die Entgegnung, dafs קֹדֶשׁ קָדָשִׁים nicht *das* Allerheiligste, sondern *ein* Allerheiligstes bezeichne, könnte man durch eine gewisse Modification der Erklärung, nämlich durch die Annahme zurückweisen, dafs Christus, als der neue Tempel, welcher an

---

(23) Ueber den Ausdruck des *Superlativs* durch die Verbindung eines Nomen mit demselben Nomen in Stat. const., s. Ewald, S. 575.

Herrlichkeit so über den früheren erhaben sein werde, wie in diesem selbst das Allerheiligste über das Heilige, als ein Allerheiligstes bezeichnet werde. Diese decurtata comparatio könnte noch durch die Bemerkung gestützt werden, daſs dasjenige, was den Vorzug des Allerheiligsten begründete, was es zum Allerheiligsten machte, die gnadenreiche Gegenwart Christi, weit vollkommener und herrlicher gewährt würde. Dieser Erklärung stehen aber, wie wir unten zeigen werden, mehrere Gründe entgegen. Bevor wir dieselben vorlegen, müssen wir Einiges über den Sinn und die Bedeutung der *Salbung* eines Allerheiligsten vorausschicken.

Da, wie wir bereits oben erkannt haben, das *Salben* nicht eigentlich, sondern *uneigentlich* (Bild) zu fassen ist, so fragt sich, welche Bedeutung dieser bildliche Ausdruck habe. Wir haben hier zuerst zu sehen auf die äuſsere Handlung, welche das Bild sinnlich darstellt, und dann auf das Bild als solches selbst. Zu den Stellen, worin die äuſsere Handlung das Bild verkörpert, gehören 2 Mos. 30, 22 ff. und 40, 9 ff. Jehova befiehlt hier dem Moses, heiliges Salböl zu bereiten, und damit die Stiftshütte, ihre Geräthe und die in ihr dienstthuenden Priester zu salben. Das Oel ist aber, wie aus Sach. Kap. 6 erhellt, ein Symbol des Geistes Gottes und die Salbung des Tempels eine sinnliche Darstellung der Mittheilung dieses Geistes an die Theokratie, welche dadurch von allen übrigen Dingen, welche auſserhalb des Bereiches der göttlichen Gnadenwirkungen liegen, abgesondert und geheiligt wurde. Die äuſsere Heiligkeit, welche nach 2 Mos. 30, 29 Jeder dadurch erhielt, daſs er die durch das Salböl geheiligten Geräthe des Tempels anrührte, symbolisirte die innere Heiligkeit, welche Jeder dadurch erhält, daſs er in lebendigen inneren Zusammenhang mit der Kirche des Herrn tritt. Daſs die symbolische Handlung der Salbung diesen Zweck hatte, setzen mehrere Stellen auſser Zweifel. 1 Sam. 10, 1 ff. sagt Samuel, nachdem er den Saul gesalbt hat,

zu ihm : „wahrlich, Jehova hat dich gesalbt zum Fürsten über sein Erbtheil. — Und es kommt über dich der Geist Jehovas — und du wirst umgewandelt in einen anderen Mann. Dann thust du, was deine Hand finden wird. Denn Jehova ist mit dir“. Es stehen hier die Salbung und die Ertheilung des Geistes Jehovas in ursachlicher Verbindung, indem die erstere abbildet, was die letztere gewährt. Die Salbung erscheint hier als das Siegel und Unterpfand der Güter, welche Jehova den Herrschern seines Volkes gewährt. Ferner gehört dahin 1 Sam. 16, 13. 14, wo es in der Erzählung von der Salbung Davids heifst : „Und Jehova sprach : salbe ihn, und da nahm Samuel die Oelflasche, und da salbte er ihn — und so fiel der Geist Jehovas auf David von diesem Tage an, und weiter fort. Und der Geist Jehovas wich von Saul und es schreckte ihn ein böser Geist vom Jehova“. Im N. T. gehören hierher Mark. 6, 13 : „Die Apostel trieben die Teufel aus, und salbten viele Siechen mit Oel, und machten sie gesund im Namen des Herrn“; Jak. 5, 14 : „Ist jemand krank, der rufe zu sich die Priester von der Gemeinde, und lasse sie über sich beten, und salben mit Oel im Namen des Herrn“. Auch hier ist das Oel Bild der Wirksamkeit des Geistes Gottes.

Zu den Stellen, worin das Salben als blofses Bild vorkommen soll, zählen einige Ausleger auch Ps. 45, 8; Jes. 61, 1; 1 Kön. 19, 15 ff. In der ersten Stelle heifst es : „Es hat dich (den gepriesenen König, Messias), o Gott, dein Gott, gesalbt mit Freudenöl vor deinen Genossen“; nach H e n g s t. s. v. a. Gott hat ihm die Kräfte und Gaben seines Geistes vor anderen Genossen mitgetheilt. Der Psalmist soll hier nicht sagen wollen, wie mehrere Ausleger meinten, Gott habe den König erfreut, wie man Jemanden bei Gastmählern durch Salbung erfreut; sondern es unterliege keinem Zweifel, dafs das Freudenöl hier heil. Salböl sei, welches die Freude mit sich führt. Dies soll aus der Vergleichung von V. 9 mit 2 Mos. 30, 23 ff.



hervorgehen. Allein diese Auffassung der Stelle ist doch sehr zweifelhaft; vgl. unseren Commentar dazu. Anders verhält es sich mit der zweiten Stelle Jes. 61, 1 : „des Herrn Jehovas Geist ist über mir, weil Jehova mich gesalbt hat“, d. i. s. v. a. Jehova hat mich mit den höheren Gaben und der Würde eines Propheten ausgerüstet. Vitringa bemerkt zu diesen Worten treffend : „Id est in potestate vocis, ut notet eos, qui ungi dicuntur, censeri a deo ad hanc illam dignitatem sanctificatos, ad deum pertinere atque ab ipso eum in finem necessariis dotibus instructos esse, et quidem in oeconomia ecclesiae a spiritu dei. Unctio inferebat participationem spiritus sancti. Quanto autem officia sunt nobiliora, ad quae quis ungitur, tanto maiorem spiritus sanct. copiam unctio affert“. In der dritten Stelle 1 Kön. 19, 15 ff., wo der Prophet Elias den Auftrag erhält, den Hasael zum Könige über Aram, den Jehu zum Könige über Israel, und den Elisa zum Propheten zu salben, wird symbolische Handlung und Bild mit einander verbunden. Jehu und Hasael werden wirklich gesalbt, der letztere aber nur, um die göttliche Kraft zu symbolisiren, welche ihm, als einem Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit, zum Verderben Israels mitgetheilt werden sollte; von einer Salbung der Propheten findet sich sonst nirgends eine Spur, und in Bezug auf den Elisa mufs daher das *Salben* geradezu bildliche Bezeichnung der Ertheilung der Gaben des Geistes sein. Man ersieht hieraus, wie wenig es bei der symbolischen Handlung auf die Materie ankam. Im N. T. werden die Gaben des heiligen Geistes, welche den wahren Mitgliedern der Kirche, dem *ἱεράτευμα ἅγιαν καὶ βασίλειαν* (1 Petr. 2, 5. 9) zu Theil werden, geradezu *χρίσμα* (*Salböl, Weihe*) genannt (1 Joh. 2, 20. 27), und das *Salben* kommt Apstg. 4, 27; 10, 38; 2 Cor. 1, 21) theils schlechthin, theils mit dem Zusatze *πνεύματι ἁγίῳ* von Ertheilung der Gaben des Geistes von Christo und von den Gläubigen vor. — In

Bezug auf die Uebereinstimmung des Bildes und der Sache vgl. Vitringa zu Jes. 10, 27.

Nach diesen Erläuterungen gehen wir zur Beantwortung der Frage über, was durch das zu weihende, mit den Gaben des Geistes auszurüstende קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים bezeichnet werde. Da, wie wir im Vorhergehenden gezeigt haben, das קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים weder das Allerheiligste des neuen Tempels, noch wegen des Sprachgebrauchs geradezu den Messias bezeichnet, so mufs man darunter den neuen Tempel des Herrn, die Kirche des neuen Bundes verstehen, welche mit höheren Geistesgaben von Gott ausgerüstet ist. Für diese Erklärung spricht auch der Umstand, dafs der Tempel als Sitz der Theokratie im alten Bunde als Bezeichnung der Kirche Christi vorkommt. So heifst es Sach. 6, 12: „Also spricht Jehova: siehe da ein Mann, defs Name ist Sprofs (צֶמַח), aus seinem Boden wird er aufsprossen *und den Tempel Jehovas bauen* (וּבָנָה אֶת־הֵיכַל יְהוָֹה)". Der Tempel, welchen der Sprofs Jehovas, d. i. der Messias bauen soll, ist hier offenbar Bild und Typus des Reiches Gottes selbst, der Kirche, welche schon im alten Bunde begonnen hat, aber im neuen Bunde zu gröfserer Herrlichkeit gelangen und sich über die ganze Erde ausbreiten soll. Diese geistige Betrachtung des Tempels, bei der man die gnadenreiche Gegenwart des Herrn vornehmlich ins Auge zu fassen hat, findet sich öfters in anderen Stellen, namentlich in den Psalmen. Ps. 15, 1 heifst es: „Wer wird (darf) wohnen in deinen Zelten, wer wird weilen auf deinem heiligen Berge?" Diese Worte haben den Sinn: wer gehört zu deinen Hausgenossen, zu deinen Angehörigen, Vertrauten? Der Psalmist wurde zu dieser Frage dadurch veranlafst, dafs eine Menge zu dem äufseren Tempel sich versammelte, unter welchen Viele nicht die der göttlichen Gegenwart entsprechende Gesinnung hatten. Ps. 23, 6 bezeichnen die Worte: „mein Wohnen ist im Hause Jehovas auf lange Zeit (שַׁבְתִּי בְּבֵית יְהוָֹה לְאֹרֶךְ יָמִים)" denjenigen, welcher sich der Nähe und Vertraulichkeit Gottes

erfreuet; vgl. Ps. 5, 5 : „es wohnt nicht bei dir der Gottlose“; Ps. 63, 4 : „so schaue ich dich im Heiligthume“. Die Nähe des Herrn macht jeden Ort zu einem Tempel desselben, denn wo Gott ist und wirkt, ist das Heiligthum. Ps. 27, 4 sagt der Psalmist : „eins verlange ich von Jehova, nur dies suche ich, daſs ich wohnen möge im Hause Jehovas alle Tage meines Lebens, zu schauen die Huld (Ps. 90, 17, And. Pracht?) Jehovas und nachzusinnen in seinem Tempel“. Es ist hier hauptsächlich der Besitz der Huld Jehovas, welche dem Sänger Licht und Heil bringt, nicht der bloſs äuſsere Tempel gemeint. Zu dieser geistigen Auffassung paſst nur das V. 5 grundangebende כִּי. Für die bildliche Auffassung spricht insbesondere das Verbergen in der Hütte im Zelte Jehovas. נֹעַם יְהוָֹה wird nur von der Huld und Gnade Jehovas gebraucht und nicht von der äuſseren Pracht. Wenn es Ps. 73, 17 heiſst : „bis ich eingehe in die Heiligthümer Gottes (מִקְדְּשֵׁי אֵל)“, d. i. in den Tempel oder an die Orte, wo Jehova gegenwärtig ist und Gnaden spendet. Die Worte Ps. 84, 2 : „wie lieblich sind deine Wohnungen (מַה־יְּדִידוֹת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ), Jehova Zebaoth“, heben wieder den Tempel, d. i. den Ort, wo Jehova gegenwärtig ist und Gnade spendet, hervor.

Daniel bezeichnet den neuen Tempel, welcher durch die Gnade Jehovas gesalbt werden soll, als ein Allerheiligstes im Gegensatze zu dem früheren, worin nur einem abgesonderten Theile dieser Name gebührte. So bezeichnet Ezechiel in den angeführten Stellen aus demselben Grunde den ganzen Umfang des Berges, worauf der Tempel gebaut werden soll, als Allerheiligstes. Es liegen bei dieser bildlichen Darstellung die angeführten Stellen des Pentateuchs, in welchen von der Salbung des äuſseren Tempels die Rede ist, zu Grunde. Diese äuſsere Salbung steht zu den hier beschriebenen im Verhältniſs des Vorbildes zum Gegenbilde, und der Salbung eines Allerheiligsten im Gegensatze zu der Verwüstung des Heiligthums und der Zerstörung des Gräuelflügels in V. 26 und 27.

Das frühere Heiligthum soll zerstört werden, weil durch die Schuld des Volkes das, was es zum Heiligthum machte, die Gegenwart Jehovas, aus ihm geschwunden ist; ein neues Heiligthum, eine neue Wohnung Gottes auf Erden soll geweiht werden und an seine Stelle treten.

Was aufser dieser doppelten Beziehung unserer Erklärung den Vorzug vor der von der Person des Messias giebt, ist 1) der Umstand, dafs im A. T. die Bezeichnung des Messias unter dem Bilde des Tempels nicht vorkommt, während die Annahme, dafs das Allerheiligste die gläubige Gemeinde, die Kirche des Herrn bezeichne, mehrere Analogieen für sich hat. Und 2) könnte unter der Salbung des Messias nichts anderes verstanden werden, als die Ertheilung der Gaben des Geistes an ihn zur Führung seines Amtes, wie sie Jes. 11, 1 beschrieben wird und wie sie bei der Taufe geschah. Diese Ertheilung fällt aber an das Ende der 69. Woche. Sie verhält sich, wie Hengst. richtig bemerkt, zu den übrigen in unserem Verse verheifsenen Gütern, der Sündentilgung, Herbeiführung der Gerechtigkeit u. s. w., wie die Ursache zur Wirkung, und es müfste daher sehr auffallen, wenn sie diesen Gütern coordinirt, ja an der letzten Stelle genannt würde, und dies um so mehr, da das vor jedem einzelnen Gute wiederholte לְ zeigt, dafs man sich diese Güter nicht etwa als überhaupt in der Periode der 70 Jahrwochen zu ertheilen, sondern als erst mit dem Ablaufe dieser Periode als in ihrer ganzen Vollendung vorhanden zu denken hat, während die Salbung des Messias als eine einzelne, nicht, wie die übrigen, fortgehende Handlung, diesen terminus ad quem gar nicht erreichen würde. Gegen die Entgegnung, dafs auch die Vergebung der Sünden u. s. w., als durch den Tod des Messias bewirkt, den Endpunkt nicht erreiche, indem die objective Vollendung in die Mitte der 70. Jahrwoche fällt, ist zu bemerken, dafs die subjective Vollendung, die Ertheilung der durch den Messias erworbenen Schätze der Gnade und Vergebung, den Endpunkt erreicht, wie

dann in V. 27 die Stärkung des Bundes für Viele als durch die ganze 70. Woche hindurchgehend bezeichnet wird. Hiermit wurde aber auch erst die Versiegelung der Gesichte vollendet. Denn die Propheten reden gewöhnlich nicht von der Versöhnung als objectiver Thatsache, sondern zugleich von der Aneignung derselben durch das Bundesvolk. Eine Beziehung der Salbung auf den Messias könnte hiernach nur in so weit stattfinden, als er das Haupt und der Gründer seiner Kirche ist und diese mit ihm als eine Einheit gefafst wird. Dafs nach dem Hebräischen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים die Kirche bezeichne, nimmt auch Allioli an. Denn er bemerkt: „Im Hebr.: damit das Allerheiligste gesalbt werde, d. i. der Tempel, d. i. die heilige Gemeinde, die neue Kirche, indem der Tempel öfters statt der heiligen Gemeinde steht (Zach. 6, 12; Ps. 14, 1, vgl. 2 Kön. 7, 13). Da die heil. Gemeinde der Leib ist, wovon Christus das Haupt (Ephes. 1, 23; 4, 4. 12. 16), und beide nicht getrennt werden können, so ist in dem hebräischen Texte auch der Sinn der obigen lateinischen Uebersetzung (sanctus sanctorum) und umgekehrt wiedergegeben“.

V. 25: וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל מִן־מֹצָא דָבָר לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת יְרוּשָׁלִַם
עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד שָׁבֻעִים שִׁבְעָה וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה
רְחוֹב וְחָרוּץ וּבְצוֹק הָעִתִּים: *Und du wirst (sollst) wissen und verstehen, vom Ausgange des Ausspruchs (Wortes), Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen und zwei und sechszig Wochen* (Ew.: *zwei und sechszig Wochen hindurch*, Hitzig: *während 62 Wochen*). *Es wird wiederhergestellt und gebaut* (Ew. mit Vorhergehendem verbindend: *wird es wiederhergestellt und gebaut werden*) *Strafse und Teich* (Ges.: *Graben*, de Wett.: *Markt*, And.: *Gerichtsplatz*, Fürst: *abgestecktes Quartier*, Hengst.: *fest beschlossen wirds*) — *aber im Drucke* (Hengst: *Enge*) *der Zeiten*. Theodot.: *καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι, καὶ τοῦ οἰκοδομῆσαι Ἱερουσαλὴμ, ἕως Χριστοῦ*

ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ, καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο· καὶ ἐπιστρέψει, καὶ οἰκοδομηθήσεται πλατεία, καὶ τεῖχος, καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί. Der Syrer : ܘܬܕܥ ܘܬܣܬܟܠ ܡܢ ܡܦܩܢܗ ܕܡܠܬܐ ܠܡܦܢܝܘ ܘܠܡܒܢܝܘ ܠܐܘܪܫܠܡ ܘܥܕܡܐ ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܫܒܘ̈ܥܐ ܫܒܥܐ ܘܫܒܘ̈ܥܐ ܫܬܝܢ ܘܬܪܝܢ ܢܗܘܘܢ ܘܬܒܢܐ ܠܐܘܪܫܠܡ ܫܘܩܘܗ ܘܦܠܛܝܘܗ ܒܫܘܠܡܗ ܕܙܒܢܐ *Und du wirst (sollst) wissen und verstehen : vom Ausgange des Wortes zur Wiedererbauung Jerusalems* (eig. : *um zu wenden und zu bauen Jerusalem*) *und bis zur Ankunft des Gesalbten des Königs, werden sieben Wochen und zwei und sechszig sein : man wird wieder bauen in Jerusalem Quartiere und Strafsen zu Ende der Zeit.* Hier. : *Scito ergo, et animadverte : ab exitu sermonis, ut iterum aedificetur Jerusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt : et rursum aedificabitur platea, et muri in angustia temporum.* Der arabische Uebersetzer folgt Theodotion.

Gabriel giebt in diesem Verse die weitere Ausführung des vorigen Verses, indem er die Mittheilung macht, dafs von der Zeit des Ausspruches bis zur völligen Wiederherstellung des durch die Chaldäer zerstörten Jerusalems, bis auf die Salbung eines Fürsten, d. i. bis zur Taufe Christi, als der Geist über ihn kam, und ihm die geistige Salbung ertheilte, 7 und 62 Wochen, d. i. 49 und 434, zusammen 483 Jahre vergehen würden, und dafs in 7 Wochen, d. i. im Zeitraum von 49 Jahren, von jenem Ausspruche gerechnet, die Stadt Jerusalem wieder ganz hergestellt, die Wiedererbauung aber in bedrängten Zeiten geschehen werde. Dafs unsere Worte in diesem Sinne zu fassen seien, werden wir im Folgenden bei Erläuterung der einzelnen Ausdrücke nachweisen.

Die Worte : וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל sind nicht mit vielen Auslegern : *merke wohl auf,* Hieron. : *scito ergo et animadverte* im Imperativ, sondern *und du wirst (sollst) wissen*

und verstehen, Theodotion : καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις, der Alex. : καὶ γνώσῃ καὶ διάνοῃ θησῇ im Futur zu übersetzen, weil sie nicht eine blofse Ermahnung zur Aufmerksamkeit enthalten, sondern auf das tiefere Verständnifs des Mitgetheilten hinweisen. Gegen die Uebersetzung im Imperativ spricht auch die Form תַּשְׂכֵּל. Es steht וְתֵדַע תַּשְׂכֵּל in deutlicher Beziehung auf das, was der Engel V. 22 von dem Zwecke seiner Ankunft gesagt hatte : „ich bin gekommen, dir Einsicht zu verleihen", vgl. Matth. 11, 15; 13, 9. 34 und Ewald, S. 527. In dem Wissen und Verstehen liegt aber keineswegs angegeben, dafs Daniel zum vollen Verständnifs des Verheifsenen gelangen werde. Dieses hängt von der Fähigkeit des Empfängers ab. Dafs dem Daniel diese Weissagung noch dunkel blieb, wie dieses bei Kap. 12, 9 der Fall war, ist aufser Zweifel. — Das מִן־מוֹצָא דָבָר *vom Ausgange des Ausspruchs* soll hier wie 2, 13 der Befehl, die Magier zu tödten, die Zeit des königlichen Erlasses oder der königlichen Erlaubnifs zur völligen Wiederherstellung der Stadt Jerusalem bezeichnen. דָבָר *Wort, Ausspruch* kommt auch 1 Sam. 15, 23; 17, 29; Esth. 1, 19; 4, 3; Jos. 1, 13; 2 Mos. 34, 28 in der Bedeutung von *Gebot, Befehl* vor.

So übereinstimmend hier auch die Ausleger über den Sinn sind, so wenig sind sie es über den Urheber des Befehles. Die Meisten sind der Ansicht, dafs der Urheber ein persischer König, nach Einigen *Cyrus,* nach Anderen *Artaxerxes Longimanus* sei. Gegen die Erklärung von einem persischen Könige läfst sich aber Folgendes erinnern.

1) Wenn wir auf den Zusammenhang sehen, so erscheint es ganz unwahrscheinlich, dafs hier von einem irdischen Könige die Rede ist, da weder im Vorhergehenden noch Folgenden direct oder indirect von einem solchen die Rede ist. Auf Dan. 2, 13 und Esth. 4, 3 kann man sich nicht berufen, weil an der ersten Stelle derjenige, von dem der Befehl ausgeht, im Vorigen schon genannt

und der Befehl erwähnt wird, und an der zweiten („an allen Orten, wohin das Wort des Königs und sein Befehl gelangten“) sich die nähere Bestimmung im Verse selbst findet. Da alle in der ganzen Weissagung angekündigten Geschicke des Bundesvolkes, wie die Bestimmung der 70 Jahrwochen, die Zerstörung der Stadt (V. 26) von Gott ausgehen, so wird der Beschlufs der Wiedererbauung der Stadt am passendsten als ein von Gott selbst gefafster genommen.

2) Da ferner יָצָא דָבָר V. 23 von einem göttlichen Beschlusse, dafs 70 Jahrwochen über das Volk bestimmt sein sollen, gebraucht wird, und mit demselben Mangel ausdrücklicher Bestimmung des Handelnden vorkommt, da ferner fortwährend von Verhandlungen Daniels mit den Himmlischen die Rede ist, so ist es nicht zulässig, dafs ohne nähere Andeutung plötzlich ein anderer als solcher hinzugedacht wird. Auf die Entgegnung, dafs eine unsichtbare Thatsache nicht als terminus a quo gesetzt werden könne, und eine Thatsache, die als terminus zur chronologischen Berechnung dienen soll, sinnlich wahrnehmbar sein müsse, ist zu antworten, dafs der Eintritt des terminus a quo erst dann stattfindet, wenn der Anfang der Ausführung des göttlichen Befehles in die Erscheinung tritt. Bei Gott fällt die zeitliche Geschiedenheit von Wort und That weg, weil bei ihm Wort und Ausführung eins sind; er gebeut und es steht da; er spricht und es geschieht (Ps. 33, 9; 1 Mos. 1; Ps. 119, 90. 91; 148, 5; Jes. 48, 13). Dieses giebt sich auch in der Sprache zu erkennen. So schliefst das Verbum גָּעַר *schelten*, wie צִוָּה *befehlen*, *gebieten* die Ausführung mit ein. Es ist daher die Bemerkung des Petavius (lib. XII de doctr. templ. c. 32, tom. II, p. 262 edit. Antw.) : „ego vocabulum מוֹצָא non solam arbitror edicti promulgationem, sed amplius aliquid esse, nempe id quod latina vox proprie significat, veram et seriam decreti illius executionem, ita ut mora omni impedimentoque sublato opus ipsum urgeri et Hierosolyma

instaurari coeperit", der Sache nach richtiger als die der Gegner, vgl. B. Frischmuth im thesaur. theol. phil. I, p. 912. Nur irrt er darin, daſs er in Folge der Meinung, es sei hier von dem Edicte eines persischen Königs die Rede, dasjenige in die Bedeutung das מוֹצָא hineintrug, was bei der richtigen Erklärung aus der Natur des handelnden Subjectes folgt. — Richtig bemerkt daher Allioli: „der Beschluſs (דָּבָר) Gottes, wie V. 23, und zugleich der Befehl eines irdischen Königs, wodurch der erstere in Vollzug kömmt".

Da es keinem Zweifel unterliegt, daſs מִן־מוֹצָא den terminus a quo des Ausspruchs und עַד־מָשִׁיחַ *bis zum Gesalbten* den terminus ad quem bezeichnet und dieser jenem entspricht, so wird von den meisten Auslegern das לְ in לְהָשִׁיב nicht, wie es in solcher Verbindung öfters geschieht, vgl. z. B. Dan. 12, 11 als Bezeichnung eines terminus, sondern als Bezeichnung der Absicht oder des Zweckes, worauf das Wort geht, d. i. des Objectes desselben genommen, wie z. B. 1 Sam. 19, 1: „Saul redete solches, *zu tödten*, לְהָמִית den David". Man kann aber auch das לְ wie das עַד als Bezeichnung des terminus ad quem nehmen, wo dann der erste terminus ad quem zugleich als terminus a quo für den zweiten dienen würde, wonach die Worte so zu fassen wären: Vom Ausgange des Ausspruchs (Jerusalem wiederherzustellen) bis zur Wiederherstellung Jerusalems (und von da), bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten. So gefaſst würde dann von den folgenden beiden Zeitbestimmungen die erste den Umfang des ersten Zeitraumes, von dem Befehle der Wiederherstellung bis zum vollendeten Wiederaufbau desselben, die zweite den Anfang der zweiten, von der vollendeten Wiedererbauung bis auf den Gesalbten bezeichnen. Eine solche Verbindung zweier termini ad quem, von denen der erste dem zweiten wiederum zum terminus a quo dient, findet sich z. B. Jerem. 31, 40, wo es heiſst: עַד־נַחַל קִדְרוֹן עַד־פִּנַּת שַׁעַר הַסּוּסִים *bis zum Bache Kidron*

(und von da) bis zur Ecke des Roſsthores. Daſs diese Auffassung einen ganz passenden Sinn giebt, zeigt das Folgende, wo eine zweitheilige Zeitbestimmung sich findet, welche es wahrscheinlich macht, daſs auch in dem Vorhergehenden ein zweitheiliger Zeitraum nach Anfang und Ende vorkommt. Die Entgegnung, daſs dann das מִן־מוֹצָא דָבָר ganz abgerissen stehen würde, ist von keinem Gewichte, da dieses noch mehr bei dem יָצָא דָבָר V. 23 stattfindet. Denn hier kann der Inhalt des ausgegangenen Befehls erst aus V. 24 entnommen werden, nämlich daſs 70 Wochen über die Stadt bestimmt sein sollen. An unserer Stelle wird der Gegenstand durch das unmittelbar Folgende bestimmt. Man muſs deshalb einräumen, daſs in dieser Uebereinstimmung mit V. 23 ein Grund für die Richtigkeit der gegebenen Erklärung liege. Wenn man noch gegen diese Erklärung einwenden wollte, daſs dann statt לְ das עַד gesetzt sein würde, so ist auch dieser Einwand von keinem Gewichte, da die Präpositionen, welche eine bloſse Richtung *wohin* bezeichnen, in allen Sprachen auch da gesetzt werden, wo die Bewegung bis zum Ziele fortgeht, ohne deshalb ihre eigentliche Bedeutung zu verlieren. Der Unterschied ist in diesem Falle nur der, daſs die unbestimmtere Bezeichnung statt der bestimmteren gebraucht wird. Daſs im Hebräischen dieser Gebrauch des לְ häufig ist, ist Jedem bekannt, der nur einige Kenntniſs desselben besitzt. So wird z. B. von der Bekehrung zu Jehova abwechselnd das שׁוּב לְ oder אֶל־, und das שׁוּב עַד (1 Kön. 8, 23; Ps. 22, 28; Jes. 19, 22; Joel 2, 12; Am. 4, 6 ff.) gebraucht. Bei Sach. 14, 10 bezeichnet מִגֶּבַע לְרִמּוֹן *von Geba bis nach Rimmon* die ganze Ausdehnung des heil. Landes von dem äuſsersten Ende zum anderen. Der Grund, warum Daniel nicht עַד, sondern לְ wählte, liegt wohl darin, daſs die Wiederherstellung Jerusalems, da sie eine bestimmte Zeit umfaſste, als ein Ganzes betrachtet wurde und einen Durchgangspunkt bildet. Um

dieses anzudeuten, bleibt das עַד dem absoluten terminus ad quem vorbehalten. Siehe Hengstenberg z. d. St.

Das Hiphil הָשִׁיב, welches wir durch *wiederherstellen* übersetzt haben, fassen die Ausleger in verschiedener Bedeutung. 1) Nach Mehreren soll es nämlich von der Zurückführung des Volkes aus dem Exile zu erklären sein, und dasselbe hier diese öfters vorkommende Bedeutung *zurückführen* haben. Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs die Beziehung des לְהָשִׁיב auf Jerusalem aus dem in genauer Beziehung darauf stehenden תָּשׁוּב, welches wie das נִבְנְתָה nur auf רְחוֹב *Strafe* bezogen werden kann, ganz deutlich ist. Hierzu kommt, dafs diese Erklärung auch eine gewaltsame Ellipse enthalten würde. Andere, wie Scaliger, Bertholdt p. 651 u. A. übersetzen: לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת *um wiederaufzubauen*, indem sie annehmen, dafs שׁוּב auch in Hiphil die blofse Wiederholung der Sache ausdrücke. Allein dafür lassen sich keine Parallelstellen anführen. Es wird zwar als Beweisstelle 2 Sam. 15, 25 dafür angeführt; aber daraus kann kein Beweis entnommen werden. Es heifst hier nämlich: „Und der König sprach zu Zadok: *bringe zurück* (הָשֵׁב) die Lade des Bundes zur Stadt; wenn ich Gnade finden werde in den Augen Jehovas, *so wird er mich zurückbringen* (וֶהֱשִׁבָנִי), und mich sehen lassen sie und seine Wohnung". Das הֵשִׁיב ist auch hier, wie an anderen Stellen, transitiv: *zurückkehren machen*, *zurückführen*. Von einer Rückkehr oder Zurückführung einer Stadt kann nur dann die Rede sein, wenn sie völlig wiederhergestellt wird und eine vollständige restitutio in integrum erhält. Diese Auffassung bestätigt auch Ezech. 16, 55, wenn es hier heifst: „und deine Schwestern, Sodom und ihre Töchter (Tochterstädte), werden *zurückkehren zu ihrem früheren Zustande* (תְּשֹׁבְנָה לְקַדְמָתָן), und Samaria und ihre Töchter werden zurückkehren zu ihrem früheren Zustande, und du und deine Töchter werdet zurückkehren in euren früheren Zustand"; der Alex.: *ἀποκατασταθήσονται καθὼς ἦσαν ἀπ' ἀρχῆς*. Daselbst V. 53 findet sich

die öfters vorkommende Redensart : „ich wende das Gefängniſs (שַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת) Sodoms und ihrer Töchter u. s. w.“, welche nur die Zurückführung von Gefangenen, eine restitutio in integrum, bedeutet. שְׁבוּת *Gefangenschaft* ist hier bildliche Bezeichnung des Unglückes, wie dieses aus der Natur der Sache und den letzten Worten : „und ich wende das Gefängniſs deiner Gefangenen“, aufs deutlichste hervorgeht. Dadurch, daſs Daniel oder vielmehr Gabriel an unserer Stelle das לִבְנוֹת hinzufügt, beschränkt er die vollständige Wiederherstellung auf ein specielles Gebiet. Zurückführen und bauen u. s. w. ist so viel als zurückführend bauen oder bauend zurückführen, d. i. die Stadt in dem alten Umfange wiederaufbauen, dasselbe, was Jer. 33, 7 durch die Worte ausdrückt : „bauen, wie im Anfang“. Daſs die Nebenbestimmung, welche das *Bauen* durch das hinzugefügte הָשִׁיב erhält, von Wichtigkeit sei, geht daraus hervor, daſs vor dem נִבְנְתָה nachher das תָּשׁוּב wiederholt wird. — Diese Bedeutung des לְהָשִׁיב giebt das wichtige Ergebniſs, daſs der terminus a quo der 70 Jahrwochen nicht in die Zeit fällt, in welche die ersten dürftigen Anfänge eines Neubaus fielen, sondern vielmehr in die, in welcher nach dem Zeugniſs der Geschichte ein solcher Bau begann, welcher sie nach ihrem Umfange und nach der Schönheit der Gebäude ihrem alten Zustande wieder nahe zu bringen versprach. Diese Annahme wird 1) auch durch die Worte : „siebenzig Wochen sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt“, bestätigt, indem dieselben zu zeigen scheinen, daſs die Stadt beim Beginn der 70 Wochen schon ebenso vorhanden sein werde, wie das Volk, daſs also der Anfang der Erbauung derselben überhaupt nicht den terminus a quo abgeben kann. Dann wird 2) bei der Ankündigung der Zerstörung neben der Stadt in V. 26 sowohl, wie in V. 27 der Tempel genannt. Da hier bei der Ankündigung der Erbauung der Tempel genannt, und bloſs von dem Aufbau der Straſsen der Stadt und vom Teiche, oder, wie Andere wollen, vom Graben

oder den Festungswerken geredet wird, so wird es ganz unwahrscheinlich, dafs Daniel den Tempel unerwähnt gelassen, und der Engel gerade das Wichtigste, warum jener am meisten trauerte und warum er am angelegensten gebeten hatte, vgl. z. B. V. 17. 20, übergangen hat. Es scheint also wahrscheinlich, dafs das Heiligthum beim Beginn des Baues, von dem hier die Rede ist, bereits gebaut war, und das Vorhandensein des Tempels erfordert wiederum, dafs man auch mit dem Wiederaufbau der Stadt schon den Anfang gemacht hatte (24).

Ueber die Bedeutung des בָּנָה sind die Ausleger verschiedener Ansicht, indem einige es hier in der öfters vorkommenden Bedeutung *befestigen* nehmen, vgl. 1 Kön. 15, 17; 2 Chron. 11, 6 u. a. bei Gesen. thesaur., Winer

---

(24) Allioli bemerkt zu den Worten : „ut iterum aedificetur Jerusalem“, welche er übersetzt : Dafs man Jerusalem wiederbaue : „Im Hebräischen wörtlich : dafs man Jerusalem zurückbringe und baue, d. i. dafs man Jerusalem in dem alten Umfang und besonders der ehemaligen Festigkeit wiederbaue. Damit sind also nicht die ersten dürftigen Anfänge des Neubaues unmittelbar nach der babylonischen Gefangenschaft, da sich nur einzelne Häuser erhoben, verstanden, sondern jener Bau, durch welchen Jerusalem seine Anlage zur festen Stadt wiedererhielt. Der Befehl, Jerusalem als feste Stadt wieder zu bauen, ist im 20. Jahre des persischen Königs Artaxerxes Longimanus ergangen, da sein Mundschenk Nehemias die Vollmacht erhielt, die Stadt seiner Väter mit Mauern einzufassen, und Thore einzusetzen (2 Esdr. 2, 1—8). Cyrus erlaubte den Juden blofs, in ihr Vaterland zurückzukehren und einen Tempel zu bauen (2 Per. 36, 23; 1 Esdr. 1, 2; 5, 18. 15; 6, 3); nirgends wird ein Befehl von ihm gemeldet, Jerusalem als feste Stadt wieder zu bauen. Das, was die Feinde der Juden (1 Esdr. 4, 12—16) von Stadtmauern an den König von Persien schrieben, war blofse Verläumdung, wie aus 1 Esdr. 4, 3. 24 erhellt; und die Stellen Isa. 44, 28; 45, 13 beziehen sich nur auf die Erlaubnifs zu den ersten ärmlichen Anfängen der Stadt. Demnach beginnen die 70 Wochen mit dem 20. Jahre der Regierung des Artaxerxes, und die zwischen der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft und diesem 20. Jahre liegenden 90 Jahre sind als Vorbereitungsperiode zur eigentlichen Gründung des neuen Staates und der Befestigung der Stadt durch Nehemias von dem Engel übergangen“.

unter dem Worte und Michaelis, suppl. p. 190 und zu Jos. 6, 5, wo er auch diesen Sprachgebrauch im Syrischen nachweist. Dafs בָּנָה diese Bedeutung haben kann, geht schon daraus hervor, dafs eine schon vorhandene Stadt bauen so viel ist als sie *befestigen*, wie 2 Chron. 11, 5 בָּנָה לְמָצוֹר *zur Veste bauen, befestigen*, dann V. 6 בָּנָה schlechthin, und eine Stadt in seinem vollen Umfange die Befestigung mit einschliefst. Die Bedeutung *befestigen* ist aber hier nicht passend, weil im Folgenden vom Bau der Strafsen, also von dem Inneren der Stadt die Rede ist. Ein Hauptgrund, warum man hier בָּנָה in der Bedeutung *befestigen* nahm, liegt wohl in der Meinung, dafs der terminus a quo in die Zeit des Nehemias falle und לְהָשִׁיב und תָּשׁוּב unrichtig auffafste. — Die Uebersetzung Hitzig's: „während 62 Wochen" und Ewald's: „62 Wochen hindurch wird Jerusalem wiederhergestellt und gebaut", ist schon deswegen unzulässig, weil, wenn man die 62 Wochen mit dem Jahre 606 beginnt, das ganze Exil, während dessen Jerusalem wüste lag, unterschiedslos mit zur Erbauungszeit der Stadt gerechnet wird.

Eine Verschiedenheit der Erklärung findet sich bei den Auslegern auch in der Uebersetzung und Auffassung der Worte: עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד, indem einige, wie Bertholdt, Hitzig u. A., sie bis zu *einem*, oder bis zu *dem* gesalbten Fürsten übersetzen und מָשִׁיחַ als Adjectiv nehmen, Andere das מָשִׁיחַ als Nomen und נָגִיד als Apposition fassen. Gegen die Richtigkeit der ersten Erklärung spricht schon, dafs im Hebräischen das Adjectivum dem Substantivum stets nachgesetzt wird. Es werden zwar Stellen zum Beweise angeführt, worin das Adjectivum auch vor dem Substantivum stehen soll, allein sie sind insgesammt ohne Beweiskraft. So soll nach Bertholdt, S. 654 z. B. 1 Chron. 38, 6: כִּי רַבִּים בָּנִים נָתַן לִי יְהוָה dafür sprechen. Allein diese Worte sind nicht: *viele Kinder hat mir Jehova gegeben*, sondern: *zahlreich sind die Kinder, welche Jehova mir gegeben hat*, zu übersetzen. In diesen und anderen von Bertholdt

angeführten Stellen gehört das Eigenschaftswort nicht als Adjectivum zum Nomen, sondern bildet das Prädicat. Auch die beiden von Ewald S. 627 angeführten Stellen, die wegen ihrer Vereinzeltheit schon verdächtig sind, können nicht zur Bestätigung und als dahingehörig angesehen werden. Jerem. 16, 16 sind die Worte : וְאַחֲרֵי־כֵן אֶשְׁלַח לְרַבִּים צַיָּדִים *und nachher werde ich andere Viele, Jäger, senden*, zu übersetzen, indem sie in Beziehung auf das Vorhergehende : הִנְנִי שֹׁלֵחַ לְדַוָּגִים רַבִּים נְאֻם־יְהוָֹה וְדִיגוּם *siehe, ich sende viele Fischer, spricht Jehova, und sie fischen sie* stehen; und Ps. 89, 51 : שְׂאֵתִי בְחֵיקִי כָּל־רַבִּים עַמִּים (*gedenke, Jehova . .) dafs ich in meinem Busen trage all die Vielen, ja Völker* zu übersetzen ist. Es findet sich hier eine Steigerung, grofse Massen, ja ganze Völker.

Ist es nun aufser Zweifel, dafs מָשִׁיחַ als Nomen und נָגִיד als Apposition zu demselben zu fassen ist, so fragt sich, ob מָשִׁיחַ hier als eine Art von Nomen proprium Christi stehe, oder eine unbestimmte Bezeichnung eines grofsen Königs sei, über welchen erst aus dem Contexte und anderen Stellen des Daniels und anderen Weissagungen eine nähere Kenntnifs zu erlangen ist. Dafür, dafs מָשִׁיחַ als Nomen proprium Christi stehe, konnte man sich berufen auf das Fehlen des Artikels und hieraus mit einigen Auslegern einen Grund für die messianische Erklärung entnehmen. Für diese Erklärung könnte man ferner anführen, dafs Appellativa, wenn sie in nomina propria übergehen, nach und nach den Artikel verlieren, weil das dadurch bezeichnete Individuum, als einzig in seiner Art, keiner Unterscheidung von seines Gleichen bedarf. So wird z. B. das עֶלְיוֹן *Höchster* oft von Gott ohne Artikel gebraucht, vgl. 4 Mos. 24, 16; 5 Mos. 32, 8; Ps. 21, 8; 46, 5. So wird auch der Messias als König *κατ' ἐξοχήν*, gegen den alle, die sonst Könige genannt werden, wie Nichtkönige zu betrachten sind, schlechthin מֶלֶךְ ohne Artikel genannt (Ps. 45, 1; 72, 1). Hierher gehört auch צֶמַח *Sprofs*, welches als Bezeichnung des Messias bei

Jesaia und Jeremia appellativisch und mit hinzugefügter näherer Bestimmung, dagegen bei Sacharjah schon ohne eine solche und als nomen proprium vorkommt. So konnte nun auch מָשִׁיחַ, welches Ps. 2 sich als eine appellativische Bezeichnung Christi findet, unter den gläubigen Gottesverehrern des A. B. eine so gangbare Bezeichnung des Messias geworden sein, dafs es die Natur eines Nomen proprium angenommen hätte und als solches keine nähere Bestimmung bedürfte. Zur Bestätigung dieser Erklärung könnte man noch den Umstand anführen, dafs מָשִׁיחַ auch zur Zeit Christi als ein Nomen proprium betrachtet wurde, wie dieses deutlich aus Joh. 4, 25 hervorgeht, wo das samaritanische Weib sagt : „ich weifs, ein Messias (*ὅτι Μεσσίας*, nicht *ὁ Μεσσίας*) kommt, der genannt wird Christus (*ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός*). Diese Auffassung, so unzulässig sie auch wäre, wenn das מָשִׁיחַ allein stände, erscheint doch wegen des hinzugefügten נָגִיד als unstatthaft. Denn da נָגִיד, welches 1 Sam. 13, 14; 25, 30 von dem Könige Israels gebraucht wird, nicht ebenfalls als Nomen proprium genommen werden kann, weil es V. 26 als Bezeichnung eines heidnischen Fürsten vorkommt, so müfste es, falls diese Auffassung die richtige wäre, den Artikel haben, der Messias, der Fürst, wie man nicht sagt: דָּוִד מֶלֶךְ, sondern nur דָּוִד הַמֶּלֶךְ *David der König*. Man kann daher nur übersetzen : *einen Gesalbten, einen Fürsten*, und mufs annehmen, dafs Daniel, dem durchgängigen Charakter seiner Weissagung entsprechend, die unbestimmte Bezeichnung statt der bestimmten wählte und statt von dem Gesalbten, dem Fürsten, *κατ' ἐξοχήν*, nur von einem Gesalbten, einem Fürsten redet. Bei dieser Ausdrucksweise überliefs Daniel es seinen Lesern, aus den früheren Weissagungen von einem grofsen Könige und aus den Angaben des Contextes, sowie aus der Erfüllung, deren Zusammentreffen mit der Weissagung hier um so deutlicher sein müfste, da eine neue Zeitbestimmung gegeben wurde, zu entnehmen, wer hier der Messias-Fürst sei.

Ist nun auch die Bezeichnung מָשִׁיחַ נָגִיד unbestimmt, so mufs man doch eingestehen, dafs dadurch Christus bezeichnet werden kann. Dies räumt auch Bertholdt (a. a. O. S. 563) ein, wenn er sagt: „Bei dem מָשִׁיחַ נָגִיד an den Messias Jesus, und bei den Worten von V. 26: יִכָּרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ [*es wird ausgerottet werden ein Gesalbter und nicht für sich* (seinetwegen)] an seinen Kreuzestod zu denken, ist, wenn auch nicht gerade nothwendig, doch sehr natürlich". Dafs Daniel hier von dem Messias-Fürsten und nicht von einem anderen Könige weissage, beweisen nicht blofs das genaue Zutreffen der Zeitbestimmung, worüber ausführlicher unten, sondern auch andere wichtige Gründe. Diese Gründe, welche Daniel und seine Zeitgenossen bei tieferer Erforschung nur an Christus denken liefsen, sind vornehmlich folgende.

1) Ein Hauptgrund für diese Auffassung liegt im vorhergehenden Verse. Nach demselben soll eine Sündenvergebung eine Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit und eine Versiegelung von Gesicht und Prophet und die Salbung eines Allerheiligsten in Zukunft erfolgen. Eine Sündenvergebung und eine Verbreitung und ewige Dauer der Gerechtigkeit u. s. w. wird aber in den Weissagungen nur den messianischen Zeiten zugeschrieben. Wenn nun hier in einer Darstellung, welche sich durch das: „du wirst wissen und verstehen", selbst als weitere Ausführung des Inhaltes von V. 24 ankündigt, von einem erhabenen Könige die Rede ist, welcher nach 69 Jahrwochen, also kurz vor der Zeit auftreten soll, in welche die vollendete Ertheilung dieser Güter an das Bundesvolk gesetzt worden, so konnte man nur an diesen König als den Urheber dieser Güter, nämlich an den von den Propheten vorherverkündigten Messias denken.

2) Dafs die Person und die Ertheilung der Güter in ursachlicher Verbindung stehend zu fassen sind, wird auch speciell durch das Verhältnifs der Bezeichnung der Person als מָשִׁיחַ zu dem לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים *zu salben ein Aller-*

heiligstes angedeutet. Es soll hiernach durch den Gesalbten ein Allerheiligstes gesalbt werden. Man kann mit Grund annehmen, daſs zur Hervorhebung dieser Beziehung das לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים an das des 24. Verses und das מָשִׁיחַ vor das נָגִיד gestellt worden ist.

3) Da das נָגִיד, welches auch Jes. 55, 4 vom Messias vorkommt, die Beziehung auf denselben nicht ausschlieſst und derselbe auch entsprechend שַׂר *Fürst* (Jes. 9, 6), מֹשֵׁל *Herrscher* (Mich. 5, 1) und נָשִׂיא *Fürst* (Ezech. 34, 24) genannt wird, so führt das מָשִׁיחַ, welches sich hier zu dem נָגִיד verhält, wie das Besondere zum Allgemeinen, ungeachtet seiner Unbestimmtheit, dennoch entschieden auf ihn hin. Daniel wollte den [illegible] noch näher als einen theokratischen Regenten bezeichnen, so wie 1 Sam. 10, 1 („Und Samuel nahm die Oelflasche und goſs sie über sein (Sauls) Haupt und küſste ihn und sprach : *fürwahr Jehova hat dich gesalbt zum Fürsten über sein Erbtheil*" מְשָׁחֲךָ יְהוָה עַל־נַחֲלָתוֹ לְנָגִיד), eine Salbung, die Saul nicht zum Regenten überhaupt, sondern zum theokratischen Regenten macht, der als Stellvertreter Gottes von ihm mit den zu seinem Amte nöthigen Gaben ausgerüstet wird. Daſs מָשִׁיחַ nicht einen jeden heidnischen König bezeichnen kann, darüber läſst das über die Bedeutung des Symbols und des Bildes der Salbung Gesagte und der Sprachgegebrauch keinen Zweifel. Im A. T. kommt nur ein einziger heidnischer König, Cyrus, bei Jes. 45, 1 unter dem Namen מָשִׁיחַ vor. Allein dieser Name wird ihm nicht als solcher, sondern wegen des merkwürdigen in der Geschichte ganz einzigen Verhältnisses, in das er zur Theokratie von Gott gestellt wurde, und wegen der reichen Gaben, womit ihn Gott zu ihrem Heile ausrüstete, und insbesondere wegen der Anfänge der richtigen Gotteserkenntniſs gegeben, welche sich in seinem Edicte nach dem Buch Esra zu erkennen giebt, vgl. Kleinert, S. 136 ff. — Da Cyrus auch in einem typischen Verhältnisse zu dem Urheber der höheren Befreiung, dem Messias stand, so konnte jener

gewissermaſsen als theokratischer Regent und als Wohlthäter Israels betrachtet werden; weshalb er denn auch von Jesaia als solcher geschildert wird, vgl. die trefflichen Bemerkungen von Vitringa zu Jes. 45, 1. Stände Cyrus nicht im engen Zusammenhange mit dieser ganzen Schilderung bei Jesaia als Gesalbter Gottes, so würde der Prophet, da sonst dieser Name von einem heidnischen Könige nicht vorkommt und nicht vorkommen konnte, denselben nicht מָשִׁיחַ genannt haben.

4) Daſs מָשִׁיחַ an unserer Stelle nicht einen heidnischen, sondern einen theokratischen König bezeichnet, kann auch aus dem Gegensatze des מָשִׁיחַ נָגִיד zu נָגִיד הַבָּא V. 26 entnommen werden. In den beiden Bezeichnungen des Königs ist zwar נָגִיד gemeinsam, es steht aber dem מָשִׁיחַ als character specialis des theokratischen Herrschers das הַבָּא *der Kommende* als Bezeichnung des heidnischen Regenten entgegen. Ist es nun nach dem Angegebenen auſser Zweifel, daſs durch מָשִׁיחַ נָגִיד nur ein theokratischer König bezeichnet werden kann, so kann man an keinen anderen als den Messias denken, weil während der ganzen Zeit von Daniel bis auf Christus kein anderer Fürst als dieser vorkommt, der ein theokratischer König genannt wird. Denn alle nach dem Exile lebenden Propheten, sowie die zur Zeit Daniels lebenden kennen als solchen keinen anderen, als den Messias. Es wird auch Ezech. 21, 32 gesagt, daſs die Insignien der königlichen Würde von Israel bis auf die Ankunft des groſsen Verheiſsenen weggenommen werden.

Wird nun nach dem Gesagten durch מָשִׁיחַ נָגִיד Christus bezeichnet, so fragt sich, ob als der terminus ad quem seine Geburt oder die Zeit, worin er durch die Salbung von Oben zum מָשִׁיחַ eingeweiht wurde, betrachtet werden muſs. Diese Frage läſst sich mit Sicherheit beantworten. Soll das ganze durch den Messias zu vollführende Heilswerk nach Verlauf von 70 Wochen vollendet sein und nach den 69 Wochen in der Mitte der 70. der Messias ausgerottet werden (V. 27), so kann hier nur von der Zeit die Rede

sein, worin Christus durch die höhere geistige Salbung zum Gesalbten (מָשִׁיחַ) eingeweiht wurde. In diesem Sinne schreibt auch Petavius a. a. O. lib. XII, c. 33, tom. II, p. 264 : „69 hebdomades desinunt in Christum ducem, non nascentem, sed in lucem apertumque prodeuntem, seque ad *οἰκονομίαν* et *κήρυξιν* accingentem, h. e. in baptismum ipsius, qui anno primo septuagesimae hebdomadis incurrit". Wenn nun nach unserer Stelle bis auf den Messias 69 Wochen verfließsen sollen, so bleibt von da bis zur Vollendung des Heils nur ein Zeitraum von 7, bis zu seinem gewaltsamen Tode nur ein Zeitraum von 3½ Jahren übrig. Denn da Christus erst nach der Taufe im Jordan als Messias auftrat, so kann das עַד־מָשִׁיחַ nur auf das Auftreten desselben (vgl. Petrus Apstgsch. 1, 21; Luc. 3, 23) und nicht auf die Geburt Jesu bezogen werden (25).

Nachdem Daniel im Vorhergehenden : „von dem Ausgange des Ausspruchs zur Wiederherstellung Jerusalems bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten", als den äufsersten terminus ad quem die Erscheinung des Gesalbten und als einen in diesem Zeitraume einen Abschnitt bildenden terminus medius die Wiederherstellung Jerusalems angegeben hat, bezeichnet er in den Worten : „sind sieben Wochen

---

(25) In diesem Sinne schreibt auch Allioli z. d. St. : „Bis zu seiner Geburt oder bis zu seiner Taufe, d. i. seiner Einweihung in sein Amt? Das Letztere ist die gewöhnliche und bei weitem begründetere Meinung der Erklärer; denn mit der Ausübung seines Amtes beginnt eigentlich Christi Wirksamkeit, und mufs soferne seine Erscheinung als zusammenfallend damit gedacht werden; auch spricht für diesen Zeitpunkt die Zahl der Wochen selbst. Nach Verlauf von 70 Wochen nämlich soll das ganze Werk vollendet sein, und in der Mitte der 70. Woche soll der Messias getödtet werden. Wenn nun die Zeit seines Erscheinens nach der 69. Woche fällt, so kann unter dieser nicht die Zeit der Geburt, sondern mufs die Zeit seines Lehramtes verstanden sein, weil zwischen dem Ende der 69. Woche und der Mitte der 70. Woche nur 3½ Jahre liegen, welches wohl der Zeitraum von Christi Lehrjahren ist, nicht aber der Zeitraum von seiner Geburt bis zu seinem Tod sein kann".

und zwei und sechszig Wochen", die ganze Entfernung von dem Ausgange des Wortes bis auf den Gesalbten durch eine zweitheilige Zeitbestimmung. Es sollen nämlich überhaupt 69 Wochen verfließen, 7 bis zur vollendeten Wiederherstellung der Stadt und 62 von da bis auf den Gesalbten, den Fürsten. Da diese Erklärung, welche sich auch bei Theodotion: *ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο*, und Hieron: „usque ad Christum ducem hebdomades septem et hebdomades 62 erunt" findet, leicht ist und die Zweitheiligkeit des Zeitraumes in den Worten: „von dem Ausgange u. s. w." enthalten, so kann man an deren Richtigkeit um so weniger zweifeln, als eine Zweigetheiltheit der Zeitbestimmung zu erwarten ist. Zur Bestreitung dieser Erklärung beruft man sich zwar auf das Athnach unter שִׁבְעָה, indem darin der Beweis liegen soll, daſs die beiden Zeiträume zu trennen und der letztere zum folgenden zu ziehen sei, in welchem Sinne Marsham schreibt: „ab exitu verbi usque ad Messiam ducem sunt hebdomades VII. Et hebdomadis 62 aedificabitur platea et fossa". Allein dieser Grund ist ohne Beweiskraft und falsch, weil das Athnach nicht immer da im Verse steht, wo wir die gröſste Interpunktion setzen. Wenn es in einem Verse von selbst deutlich ist, wo die gröſste Interpunktion anzunehmen ist, so wird bei Satztheilen, welche durch ein kleineres Unterscheidungszeichen von einander zu scheiden sind, öfters das gröſste gesetzt, um die Zusammenziehung des von einander zu Trennenden zu verhüten. Dieses ist z. B. der Fall V. 2, wo unter הַסְּפָרִים statt nach dem gewöhnlichen Gebrauche unter הַשָּׁנִים, und Ps. 36, 8 unter אָדָם statt unter אֱלֹהִים das Athnach gesetzt ist; vgl. Ps. 84, 3; Sprüchw. 6, 26. An unserer Stelle war die Trennung der beiden Zeiträume um so wichtiger, da die 7 und die 62 Wochen nicht eine bloſse willkürliche Theilung eines Zusammengehörigen sind, sondern jedem dieser beiden Zeiträume sein charakteristisches Merkmal angehört. Aber auch zugegeben, daſs

die Setzer der Interpunktionszeichen durch das Athnach die beiden Zeiträume haben trennen und den letzteren haben zu dem folgenden ziehen wollen, so sind wir doch keineswegs an die jüdische Auffassung gebunden. Sind wichtige Gründe gegen die Setzung der Interpunktion der Setzer derselben vorhanden, so kann man dieselbe verlassen.

Gegen die Marsham'sche Auffassung, welcher die neueren nichtmessianischen Ausleger durchgängig gefolgt sind, sprechen aber mehrere wichtige Gründe. 1) Diejenigen Ausleger, welche dieser Erklärung beistimmen, verstehen unter dem Gesalbten, dem Fürsten, Cyrus, den Besieger der Chaldäer und den Eroberer Babylons. Gegen diese Erklärung sprechen aber, wie wir unten noch näher nachweisen werden, die oben angeführten positiven Gründe, welche die Beziehung auf den Messias aufser Zweifel setzen. 2) Wenn die zweite Zeitbestimmung zu dem Folgenden gezogen wird, so mufs man mit Ewald übersetzen: „62 Wochen hindurch" oder „lang werden die Strafse und der Teich wiederhergestellt und gebaut (Ew.: wiedergebaut) werden", oder mit de Wette: „und binnen 62 Siebenden werden Strafsen und Markt wiedererbaut werden". Hierdurch erhält man aber einen unpassenden Sinn. Denn nach dieser Uebersetzung würde die Wiederherstellung der Strafsen einen Zeitraum von 434 Jahren umfassen, welcher aber nach der Geschichte viel kürzer war. Dieser Umstand sollte den Gegnern unserer Erklärung von um so gröfserem Gewichte sein, da sie hier ein vaticinium post eventum annehmen. Diese Schwierigkeit wird auch von den Gegnern anerkannt, sie suchen sie aber durch eine sprachwidrige Erklärung zu entfernen. So behauptet Berth. S. 657, dafs die Worte: וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם im Accusativ ständen, der oft die Zeit, *in* oder *innerhalb* deren etwas geschehe, anzeige, so dafs man erklären müsse: „innerhalb 62 Wochen". Dafs diese Erklärung sprachwidrig sei, erkennt auch Ewald an, wenn er S. 591 schreibt: „der Accusativ steht bei Zeitbestimmungen, wenn

die Handlung den grofsen Zeitraum trifft. Soll aber angezeigt werden, dafs die Handlung in einen bestimmten Punkt eines gröfseren Raumes fällt, so mufs בְּ *in* gesetzt werden, wie im Lateinischen der Ablativ". Nach Ewald soll nur eine Ausnahme stattfinden, wenn der Redende den bestimmten Punkt nicht angebe. Allein dieses ist bei Angabe gröfserer Zeiträume nie der Fall. Dafs die hierfür angeführte Stelle 1 Mos. 14, 4 : וּשְׁלֹשׁ־עֶשְׂרֵה שָׁנָה, wo man gewöhnlich erklärt : „im dreizehnten Jahre", nicht dafür spricht, gesteht auch Ewald S. 592, indem er bemerkt, dafs man erklären müsse : „das ganze dreizehnte Jahr hindurch". Scheinbarer ist die Stelle Jerem. 28, 16 : הַשָּׁנָה אַתָּה מֵת *dies Jahr sollst du sterben.* Aber auch diese Stelle beweist nichts, da הַשָּׁנָה zu den wenigen Nomen des Mafses, der Zeit u. s. w. gehört, welche durch den häufigen Gebrauch adverbial geworden sind (vgl. darüber Ewald, S. 632), wie בֹּקֶר *Morgen,* פֶּתַח *Thür,* בַּיִת *Haus,* הַיּוֹם *heute* (eig. *dieser Tag*), הַלַּיְלָה *die Nacht (Nachts)* und עֶרֶב *Abend.* הַשָּׁנָה in der Bedeutung : *in diesem Jahre,* nicht wie Jes. 37, 30 *dieses Jahr hindurch*, ist so sehr adverbial, dafs man gar nicht einmal das Pronom. demonstr. hinzufügen und sagen kann הַשָּׁנָה הַהִיא, sondern nur, wie Jerem. 28, 18 gleich auf das הַשָּׁנָה folgt, בַּשָּׁנָה הַהִיא. Zu diesen die Natur des Adverbiums annehmenden Nominibus gehört auch הַבָּאִים eig. *die Kommenden, Zukünftigen,* dann *in Zukunft* (Jes. 27, 6). — Aehnlich ist unser : „diesen Tag, diese Stunde, diese Woche, d. h. innerhalb derselben", nicht aber, diese 70 Jahre, in einem anderen Sinne als, während dieses ganzen Zeitraumes. Den Gegnern unserer Erklärung bleibt nur der Ausweg übrig, שָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם als im Nom. absol. stehend zu betrachten : „und was die 62 Wochen betrifft, so wird die Strafse u. s. w. wiederhergestellt". Allein auch diese Erklärung ist unzulässig, weil dann im Satze, „die Strafse u. s. w." ein sich auf die 62 Wochen beziehendes Suffix stehen müfste, vgl. Gesenius, *Lehrgebäude,* S. 723.

Durch das zu שָׁבֻעָה gesetzte Athnach hat sich auch Chr. B. Michaelis verleiten lassen, die 62 Wochen mit dem Folgenden zu verbinden und zu übersetzen : „bis auf den Messias sind 7 Wochen, und in 62 Wochen wird die Stadt wiedergebaut werden, und zwar in kümmerlicher Zeit“. Der gemeinsame Charakter der beiden Perioden soll die Wiederherstellung der Stadt sein, der specielle der letzteren das : „in kümmerlicher Zeit“. Durch diese Auffassung wird zwar von den Schwierigkeiten die erstere vermieden; die zweite bleibt aber bestehen, und ihr Gewicht wird durch andere hinzutretende verstärkt. Es unterliegt keinem Zweifel, daſs jede Erklärung, welche den beiden Zeiträumen, den 7 Wochen und den 62 Wochen, ein gemeinsames charakteristisches Merkmal giebt, und annimmt, daſs Daniel statt 7 und 62 eben so gut hätte 69 setzen können, falsch ist. Allein diese Ansicht ist nicht bloſs gegen den Charakter unserer ganzen Weissagung, in welcher kein Wort ohne Bedeutung steht, sondern sie wird auch speciell durch die Analogie aller übrigen in ihr enthaltenen Zeitbestimmungen widerlegt. Jedem der übrigen Zeiträume ist eine bestimmte Begebenheit zugetheilt, welche nach seiner Vollendung vollkommen ins Leben getreten sein wird, den 70 Wochen die vollendete Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit und der Sündenvergebung, den 62 die Erscheinung des Messias, der ganzen 70. Woche die vollendete Bundesstärkung, der ersten Hälfte derselben die Abschaffung des Opfers. Es nimmt zwar auch Michaelis für die 7 Wochen gewissermaſsen einen character specialis, die Aufbauung der Stadt in *günstiger* Zeit an; aber dieser Charakter wird nicht, wie bei den übrigen Zeiträumen, ausdrücklich im Texte angegeben und muſs aus dem Gegensatze zu dem „im Drucke der Zeiten“ künstlich erschlossen werden, und dann ist ein solcher Gegensatz beider Zeiträume auch gar nicht geschichtlich begründet. Daſs auch während der 7 ersten Wochen eine gedrückte Zeit war, in welcher die zurück-

gekehrten Exulanten viel zu leiden hatten, erhellt deutlich aus den Weissagungen des Malachi, vgl. unsere Einleitung zum *Malachi*. Mochten auch mehrere persische Könige gegen das Bundesvolk gnädig und wohlwollend sein, so wurde es dadurch doch nicht von seinem Drucke und seinen Leiden befreit. Und was die Exulanten von jenen Königen erhielten, war doch nur eine Gnadenwohlthat und sie wurden nicht ein freies Volk, wie vor dem Exile. Da in dem zweiten Zeitraume die Makkabäer oft siegreich waren und das Volk seine nationale Selbstständigkeit einige Zeit behauptete, so müſste man die den beiden Zeiträumen ertheilten Merkmale eigentlich umtauschen.

Die Worte : תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה רְחוֹב וְחָרוּץ *hergestellt wird und gebaut Straſse und Teich*, sind auf den ersten der vorhin genannten beiden Zeiträume zu beziehen, weil jeder der beiden Zeiträume ein bestimmtes Merkmal haben muſs. Da für den zweiten Zeitraum die Erscheinung des Messias angegeben wird, so bleibt für den ersten nur die vollendete Ausführung, welcher den terminus a quo für den ganzen Zeitraum der 69 Wochen bildet, übrig. Es wird daher hier nur ausdrücklich angegeben, was schon aus dem Vorigen entnommen werden kann. Da V. 26 dasjenige weiter ausgeführt wird, was über das Merkmal des zweiten Zeitraumes gesagt worden, so daſs das : „die 62 Wochen“, hinreichend andeutet, daſs das Vorhergehende den 7 Wochen angehört, so findet hier keine Unbestimmtheit statt. Nimmt man das לְ in לְהָשִׁיב als Bezeichnung des ersten terminus ad quem, so wird jede etwaige Undeutlichkeit ganz gehoben. Denn dann ist die vollendete Wiederherstellung der Stadt im Vorigen schon ausdrücklich als Merkmal der ersten Periode angegeben, und daſs sie hier als solches mit der beigefügten Bestimmung, daſs es in kümmerlicher Zeit geschehen werde, wiederholt wird, dient nur dazu, den Glauben an das Unglaubliche für die, welche die Trümmer Jerusalems vor sich hatten, zu stärken. — In Betreff des תָּשׁוּב ist noch zu bemerken,

dafs dasselbe mit vielen Auslegern (de Wett., Ew. u. A.) nicht adverbialisch in der Bedeutung : *wieder*, *wiederum* zu fassen ist, sondern wegen der Beziehung auf das vorhergehende לְהָשִׁיב die Rückkehr in den früheren Zustand bezeichnet. רְחוֹב (von רָחַב *weit*, *geräumig*, *breit sein*) bezeichnet eigentlich einen *weiten*, *geräumigen*, *offenen Platz*, namentlich den Platz vor den morgenländischen Städten, das Forum der Morgenländer, wo Gericht gehalten wird (2 Chron. 32, 6; Nah. 8, 1. 3. 16), dann *Strafse*, *πλατεῖα*, *platea*, welche Bedeutung mit Theodotion, Hieron. u. A. an unserer Stelle wegen des בָּנָה *bauen* anzunehmen ist. Unzulässig ist die Meinung von Hassenkamp (über die 70 Wochen, S. 64 ff.), welcher בָּנָה in figürlicher Bedeutung *wiederherstellen* nimmt, weil es eine Beziehung auf das vorhergehende לִבְנוֹת hat, welches nur in eigentlicher Bedeutung genommen werden kann. Verwerflich ist auch die Erklärung von Coccejus (Lex. 805) : aedificabitur quoad forum. Denn wenn auch diese Construction öfters vorkommt, vgl. z. B. Jes. 1, 30; Jerem. 41, 5; Ewald, S. 545, so ist doch hier zu dieser Annahme kein Grund vorhanden, da רְחוֹב gewöhnlich femin. ist und die Ergänzung des nicht unmittelbar vorhergegangenen, Jerusalem, oder der Stadt, gewaltsam ist. Der Grund, warum רְחֹב im Singular und ohne Artikel steht, liegt wohl darin, dafs der Prophet den Gegenstand nach seinem weitesten Umfange bezeichnen wollte. Uneinig sind die Ausleger über die Bedeutung und Beziehung von חָרוּץ. Der Alex. hat dafür *μῆκος*, Theodot. : *τεῖχος*, Hieron. : *muri*, Michaelis suppl., Fürst, Gesen., Winer, p. 961 : *Graben*, Hassenkamp a. a. O., p. 66 ff. : *Gerichtsplatz*, Jahn : *platea angustior*, de Wette : *Markt*, Ewald : *Teich*, Hengstenb., Hävernick und Hitzig : *fest beschlossen wirds*. Mehrere neuere Ausleger vergleichen das Chald. חָרִיץ *Graben*, welcher den Wall umgiebt, der die Stadt einschliefst. Michaelis suppl., p. 951 bemerkt dagegen, dafs חָרִיץ nicht *Graben*, sondern *Wasserleitung*

bedeute und Jerusalem wegen seiner Lage kaum der Gräben bedurft hätte. Ganz entscheidend soll nach Hengstenb. gegen diese Bedeutung sprechen, daſs die Gräben kein Object des Bauens sein konnten, und daſs jedenfalls das Chaldäische nur dann zur Hülfe genommen werden könnte, wenn חָרִיץ im Hebräischen nicht in einer irgend passenden Bedeutung vorkäme. Allein diese von Hengstenb. angeführten Gründe sind ohne Beweiskraft. Wenn man unter Graben die *Festungswerke* versteht, dieselben zur Befestigung der Stadt dienten und gemauert wurden, um sie fester und dauernder zu machen, so kann man mit vollem Grunde auch das Bauen davon gebrauchen. — Wenn ferner als part. pass. חָרִיץ dem חָרוּץ entspricht, so sieht man nicht ein, warum nicht auch חָרוּץ die Bedeutung: *Graben* (Buxtorf, p. 833), *Teich, Abgeschnittenes,* eigentl. *Schnitt, τμῆμα* von חָרַץ *spalten, schneiden, abschneiden* (Job 14, 5), *zertheilen, praecidere, decidere* (Schultens zu Sprüchw. 22, 5), dann *entscheiden, bestimmen, beschlieſsen* (1 Kön. 20, 40) haben sollte. Erwägt man ferner, daſs dem Daniel das Chaldäische genau bekannt war, weil dasselbe zu Babylon gesprochen wurde und er selbst mehrere Kapitel in chaldäischer oder vielmehr ostaramäischer oder babylonischer Sprache geschrieben hat, so liegt es ganz nahe, daſs der Prophet vom Graben das dem Chaldäischen entsprechende חָרוּץ gebraucht. Wenn ferner Hävernick, dem Hengstenb. beistimmt, zum Beweise, daſs חָרוּץ als Particip. pass. die Bedeutung: *fest bestimmt, beschlossen ists* oder *wirds* habe, sich auf Jes. 10, 22 כִּלָּיוֹן חָרוּץ *Vollendung ist abgeschnitten*, d. i. Verderben ist beschlossen (Jes. 28, 22), כָּלָה וְנֶחֱרָצָה *und bestimmt und beschlossen ist* das Verderben, Gesen.: *Vertilgung und das Beschlossene,* und an unserer Stelle auf V. 26 und 27 in dem folgenden, wo נֶחֱרֶצֶת und נֶחֱרָצָה beruft, so können wir auch diesen nicht für genügend halten, da bei unseren Propheten nur Niphal in der Bedeutung: *beschlossen, bestimmt sein* und bei Jesaia

das חָרוּץ nicht zweifelhaft ist. Hätte Daniel hier von einem *beschlossen sein* und *bestimmt sein* sprechen wollen, so wäre hier auch Niphal zu erwarten gewesen. Wir sind daher der Meinung, daſs die Bedeutung *Graben* oder passender *Teich* oder *Wasserleitung*, welche im Chaldäischen sich findet und an unserer Stelle ganz passend ist, vor jener Bedeutung den Vorzug verdient. Gegen die Erklärung des חָרוּץ durch *beschlossen ists* oder *wirds*, spricht auch noch der Umstand, daſs nach derselben eine harte Breviloquenz stattfinden würde, welche nicht ohne Nöthigung angenommen werden darf. Diese Schwierigkeit erkennt auch Hengstenb. an, wenn er bemerkt: „Diese sehr harte Breviloquenz, zu deren Annahme man genöthigt wird, so lange man das חָרוּץ auf einen schon jetzt gefaſsten Beschluſs Gottes bezieht, wird aber vermieden, sobald man annimmt, daſs der Beschluſs hier nur angekündigt wird und gefaſst erst mit dem Anfange seiner Ausführung zugleich. Diese sprachlich nothwendige Auffassung, wonach der Beschluſs selbst in die angustia temporum fällt, nicht: beschlossen ists, sondern: beschlossen wirds, dient dann zugleich dazu, unsere Auffassung des מִן מוֹצָא דָבָר zu bestätigen, was dem חָרוּץ entspricht“. Diese Lösung der Schwierigkeit ist aber gesucht und widerstreitet der Erklärung aller alten Uebersetzer und Ausleger. Jeder Unbefangene wird einräumen müssen, daſs ein Leser der Weissagungen Daniels schon deswegen nicht an noch zu fassenden Beschluſs denken konnte, weil das Part. pass. nicht ohne wichtigen Grund in der Bedeutung des Futurums gefaſst werden darf, und zwar um so weniger, da der Prophet bestimmte Zeiträume angiebt. Nach der Auffassung von Hengst. und Hävernick hätte der Prophet יֵחָרֵץ schreiben müssen. — Gegen die Bemerkung, daſs durch die Erklärung: „beschlossen wirds“ die Auffassung des מִן מֹצָא דָבָר bestätigt werde, ist zu erinnern, daſs der Anfang der Ausführung des Beschlusses mit dem Beschlusse selbst nicht nothwendig verbunden ist. Der gött-

liche Beschlufs ist ein ewiger, der erst in der von Gott bestimmten Zeit zur Ausführung kommt.

V. 26. Nachdem der Prophet im Vorhergehenden das charakteristische Merkmal der 7 Wochen und die Erscheinung eines Gesalbten, eines Fürsten, am Ende der 69. Woche angegeben hat, geht er V. 26 zur weiteren Erläuterung des denselben Betreffenden über und verkündigt, was nach dem Ende der auf die 7 Wochen folgenden 62 Wochen geschehen solle. Die Worte des Propheten sind : וְאַחֲרֵי הַשָּׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם יִכָּרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יַשְׁחִית עַם נָגִיד הַבָּא וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף וְעַד קֵץ מִלְחָמָה נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת : *Aber nach den 62 Wochen* (de Wett. : *und am Ende*, And. : *gegen das Ende der 62 Wochen*) *wird ausgerottet werden ein Gesalbter, jedoch nicht um seiner selbst willen* (de Wett. : *ohne Nachfolger*, Ew. : *und wird Niemanden haben*, Hengst. : *und nicht ist ihm*, Mehrere : *und er wird nicht mehr sein*), *und die Stadt und das Heiligthum wird das Volk eines Fürsten, der kommt, verwüsten* (Ew. : *zerrütten*), *und sein Ende wird sein in der Fluth* (And. : *und sein (des Fürsten) Ende wird plötzlich sein*, And. : *einer Wasserfluth bricht es (das Volk) ein*), *und bis zu Ende ist Krieg, Beschlufs der Ruinen* (de Wett. : *so dafs ihnen (fast) ein Ende gemacht wird in der Ueberschwemmung, und bis zum Ende des Kriegs dauert Vernichtung und Verwüstung*, Ew. : *welcher mit seinem Heerzuge überfluthend kommt — doch bis zum Ende des Krieges ist furchtbare Entscheidung*). Theodotion giebt diesen Vers wieder : *καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξηκονταδύο* (ed. Complut. *ἑξηκοντατέσσαρας, καὶ*) *ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα, καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν* (ed. Ald. *ἔσται*) *ἐν αὐτῷ* (Aquila : *καὶ μετὰ τὰς ἑπτὰ ἑβδομάδας καὶ ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ*, Symmach. : *καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας ἑπτὰ καὶ ἑξηκονταδύο ἐκκοπήσεται Χριστὸς, καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ*)· *καὶ τὴν πόλιν* (ed. Compl. *τὴν δὲ πόλιν*), *καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ*

ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ (Aquila : *λαὸς ἡγουμένου ἐρχομένου*) *ἐκκοπήσονται* (Alex. Ald. Compl. *καὶ ἐκκοπήσονται*) *ἐν κατακλυσμῷ* (Compl. *ὡς ἐν κατακλυσμῷ* und Tertull. *quomodo in cataclysmo*), *καὶ ἕως τέλους πολέμου συντετμημένου τάξει, ἀφανισμοῖς* (Alex. *συντετετμημένου* etc. Euseb. demonstr. Evangel. c. 8 *συντετμημένου ἀφρανισμοῖς* und Tertull. : *quod concidetur usque ad interitum*). Der Syrer : ܘܒܬܪ ܫܒܘ̈ܥܐ ܫܬܝܢ ܘܬܪܝܢ ܢܬܩܛܠ ܡܫܝܚܐ ܘܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܘܡܕܝܢܬܐ ܕܩܘܕܫܐ ܬܬܚܒܠ ܥܡ ܡܠܟܐ ܕܐܬܐ ܘܫܘܠܡܗ ܒܫܘܪܥܦܢܐ ܘܥܕܡܐ ܠܚܪܬܐ ܕܩܪܒܐ ܕܦܣܩܬܐ ܕܚܒܠܐ *Und nach 62 Wochen wird der Gesalbte getödtet werden, und nicht geschieht es für ihn* (d. i. *um seiner selbst willen*) : *auch* (eig. *und*) *die Stadt der Heiligkeit wird vernichtet (ausgerottet) nebst dem kommenden Könige, und sein Ende wird sein in der Ueberschwemmung bis* (eig. *und bis*) *zum Ende des Krieges, des Beschlusses des Unterganges.* Hieron. : *Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit eius populus, qui eum negaturus est. Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo : et finis eius vastitas, et post finem belli statuta desolatio.*

Nach unserer Auffassung verkündigt hier der Prophet, daſs nach der 69. (7. und 62.) Jahrwoche (d. i. nach 483 Jahren), und zwar in der 70. Jahrwoche, der Messias nicht seinet-, sondern der sündigen Menschheit wegen werde getödtet und die Stadt Jerusalem und der Tempel während eines Krieges durch die Römer völlig zerstört werden.

Das Niphal נִכְרַת *abgehauen, abgeschnitten,* dann *ausgerottet, vertilgt werden* (von כָּרַת *schneiden, abschneiden, ab-, umhauen*) kommt nur von einer gewaltsamen Todesart vor. So steht es Sach. 13, 8. 9 von einer Tödtung durch das Schwert. Vornehmlich wird נִכְרַת von dem Untergang der Gottlosen gebraucht (vgl. Ps. 37, 9; Sprüchw. 2, 22; 2 Mos. 31, 14; 4 Mos. 15, 32), und deren Tod dadurch als ein gewaltsamer und plötzlicher bezeichnet. Dagegen bezeichnet גָּוַע *aushauchen* (den Lebensodem), *verhauchen,*

verscheiden, dann meist allgemein *sterben*, *umkommen* vor Alter, Elend, durch Hunger, Pest (1 Kön. 11, 6; Ps. 88, 16; 104, 29; 1 Mos. 6, 17; 7, 21; 4 Mos. 20, 29; Job 3, 11). — Uneinig sind die Ausleger, wer der מָשִׁיחַ *Gesalbte* hier sei. Die älteren Ausleger verstehen darunter Christus, Berth., Rosenm. u. A. Alexander den Grofsen, Bleek und Hitzig Seleucus IV. Philapator, den Bruder des Antiochus Epiphanes, Eichhorn (*allgem. Bibliothek der biblischen Literatur*, Th. III, S. 761 ff. und dessen *biblisch. Proph.*) den Hohepriester Onias III., und unter מָשִׁיחַ נָגִיד V. 25 Nebucadnezar. — Nach unserer Ueberzeugung kann es nicht zweifelhaft sein, dafs unter מָשִׁיחַ (26) hier kein anderer als der מָשִׁיחַ נָגִיד zu verstehen und derselbe Christus sei. Für den Messias spricht 1) dafs derselbe am Ende der 69 Wochen erscheinen soll, und dieses ist, wie wir unten sehen werden, geschehen. 2) Der Messias erscheint hier als König Israels, und als solcher ist keiner nach dem Exile bis auf Christus aufgetreten. Dafs hier an einen König Israels zu denken ist, erhellt aus dem Gegensatze zu dem kommenden Fürsten. 3) Der von unserem Propheten verkündigte gewaltsame Tod eines Gesalbten hat nach Verlauf der 7 und 62 Wochen wirklich bei der Kreuzigung Christi stattgefunden. 4) Auch

---

(26) Welches der Alex. und Theodotion durch *χρίσμα*, *unctio*, *unguentum* wiedergeben und als Abstract. fassen, wenn sie nicht etwa מִשְׁחָה lasen. Tertullian hat lib. cont. Judaeos : *exterminabitur unctio*. Eusebius sagt hist. eccles. lib. I, c. 6, dafs Daniel vorherverkündigt habe, *dafs die Salbung bei den Juden sollte abgeschafft werden*, *ἐξολοθρευθήσεσθαι τὸ παρὰ Ἰουδαίοις χρίσμα*; und demonst. Evangel. lib. VIII, p. 391 ed. Paris. erklärt er : „dafs der Gesalbte nichts anderes sei, als der Nachfolger der Hohenpriester, welche die Schrift Gesalbte zu nennen pflege“, *Χριστὸν οὐκ ἄλλον εἶναι τοῦ καταλόγου ἀρχιερέων οὓς Χριστοὺς ἔθος ἀποκαλεῖν τῇ γραφῇ*. Auch Theodoret versteht durch die *Salbung* *τὴν τοῖς ἀρχιερεῦσεν ἐπάνδουσαν χάριν*. Allein מָשִׁיחַ hat nie eine abstracte Bedeutung, sondern bezeichnet nur einen Gesalbten, sei er Priester oder König.

steht der Tod des Gesalbten in unserem Verse in einer ursachlichen Verbindung mit der Verwüstung der Stadt und des Tempels, sowie V. 25 sein Erscheinen mit der Ertheilung der Segnungen, der Sündentilgung, der Herbeiführung der Gerechtigkeit u. s. w. Dafs an die Ermordung eines abgesetzten Hohenpriesters (Onias) nicht das Hereinbrechen des grofsen Elendes, von welchem die zweite Vershälfte handelt, angeknüpft werden kann, ist einleuchtend. 5) Da Fluch und Segen in denselben Zeitraum fallen, so müssen sie auch demselben Urheber angehören. Der Fluch ist die Folge der hier angekündigten gewaltsamen Tödtung desselben Gesalbten, welcher die Fülle des Segens bringen sollte, und denen, die ihn aufnahmen und sich durch ihn den Bund stärken liefsen, dieselbe auch wirklich brachte. Es konnte um so weniger darüber Zweifel sein, wer der Gesalbte sei, der ausgerottet werden soll, weil der gewaltsame Tod des Messias lange vor Daniel Ps. 22 und von Jesaia Kap. 53, wo sich V. 8 der ganz entsprechende Ausdruck findet: „er ist ausgerissen worden aus dem Lande der Lebendigen", und nach ihm von Sacharia 12, 10 geweissagt worden war. Die etwaige Ungewifsheit, welche vor der Erfüllung noch vorhanden war, wurde ganz gehoben nach der Erfüllung durch die Berechnung der Jahre.

Eine Crux interpretum sind die Worte וְאֵין לוֹ. Man kann die verschiedenen Erklärungen dieser Worte in zwei Classen eintheilen, nämlich in eine solche, wo noch ohne eine Ellipse denselben ein Sinn gegeben wird, und in eine solche, wonach sich hier eine Ellipse findet. Was zuerst das Verneinungswörtchen אֵין betrifft, so ist es offenbar Status constructus von dem Stat. absol. אַיִן, welches eigentl. *Nichts, nihil* bezeichnet. Der Stat. absol. אַיִן steht als Verneinung, wenn er *nach* dem Subjecte den Satztheil schliefst, also mit demselben einen vollen Satz bildet, oder das Zeitwort *sein* einschliefst, z. B. וְאָדָם אַיִן 1 Mos. 2, 5 *und ein Mensch war nicht da*; der Stat. construct. steht

aber als Verneinung vor dem Nennworte in der Bedeutung *ohne*, *nicht*, wie z. B. vor Participien אֵין עֹשֵׂה Ps. 14, 1 *es nicht ein Thuender*, d. h. *Keiner thut*, vor dem Infinitiv mit und ohne לְ 2 Chron. 20, 6; Esr. 9, 15; Ps. 32, 9 und als Verneinung überhaupt und in Verbindung mit Verbalsuffixen, z. B. אֵינֶנִּי *ich bin nicht* 2 Mos. 5, 10. Da לְ häufig den Dativ. commod. *zum Besten*, *zum Vortheil* jemandes bezeichnet und unser *für* bedeutet Ps. 56, 10; 118, 6; 124, 1; Jes. 6, 8. מִי יֵלֶךְ לוֹ *wer will für uns gehen?* Job 7, 3; 13, 7. 8; 1 Mos. 9, 5; 24, 4; 47, 24 und auch oft durch unser *ob*, *wegen*, wie 1 Mos. 4, 23; לְטוֹב Mich. 1, 12 *ob des Guten*; לְקוֹלָם 4 Mos. 16, 34 *ob ihrer Stimme*; לְזֹאת Job 37, 1 *ob dieses*, לָהֵן Ruth 1, 13 und לָהֶן Job 30, 24 *ob dieses, deswegen*, לָמָּה *warum, weshalb*, ferner Jes. 14, 9; 36, 9; 60, 9 übersetzt werden kann, so steht nichts entgegen, die Worte וְאֵין לוֹ *und nicht für sich selbst*, *et non sibi* oder *seinetwegen*, *um seinetwillen* wiederzugeben. Hiernach würde Daniel sagen, dafs der Gesalbte nicht seinetwegen, oder für seinen eigenen Vortheil, sondern zum Heile Anderer ausgerottet werden würde. Diese Erklärung findet sich schon bei dem Syrer, Aquila, Symmachus und in der alten Kirche. Vitringa bemerkt a. a. O.: „Non adeo sui quam aliorum causa, electorum nimirum et credentium, qui fructu mortis ipsius gavisuri sunt". Auch wird diese Erklärung in Tholuck's Litt. Anz. Jahrg. 1830, S. 274 vertheidigt. Da an mehreren Stellen, namentlich Jes. 53, insbesondere V. 8 der Messias als derjenige verkündigt wird, welcher für unsere Sünden leidet und stirbt und dadurch die Menschheit versöhnt, so wäre es auffallend, wenn Daniel, dem die früheren Weissagungen bekannt sein mufsten, in seiner von der gewaltsamen Tödtung handelnden Weissagung des Zweckes des Todes nicht erwähnt hätte. Diese Erklärung pafst auch sehr gut zu V. 24, wo das Volk hingewiesen wird auf die Zeit des Messias, des Sündentilgers, der nicht um seinetwillen starb, sondern den ob der Sünde des Volkes die Strafe traf.

Man darf gegen diese Erklärung mit Bertholdt u. A. nicht einwenden, daſs es dann וְלֹא לוֹ heiſsen müsse, da אַיִן in der Bedeutung : *es ist nicht*, *es geschieht nicht* passend ist. Hengstenberg sucht in seiner Auslegung von V. 26, S. 474 ff. diese Erklärung als eine unzulässige nachzuweisen; allein es geschieht aus Gründen, die ohne Beweiskraft sind (27). Will man auch zugeben, daſs

---

(27) Er schreibt daselbst : „Sie ist aber schon aus dem einfachen Grunde verwerflich, weil das אַיִן nie, weder im früheren, noch im späteren Sprachgebrauche, mit לֹא verwechselt wird, vielmehr sich immer so von ihm unterscheidet, daſs das לֹא bloſse Negation ist, das אַיִן das *Sein* negirt. Dies wird sich bei näherer Betrachtung aller Stellen, welche Gesen. im Lehrgeb., S. 830 und in dem Thesaur. s. v. für diese Verwechselung des אַיִן mit לֹא anführt, sogleich ergeben. Exod. 3, 2 וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל (*aber der Dornbusch ward nicht verzehrt*) darf man an eine Verwechselung des אַיִן und des לֹא schon wegen des Suffixes nicht denken. Denn wie konnte wohl eine bloſse Negation ein Suffix haben? Das אֻכָּל ist nicht (?) Präteritum, sondern Partic. in Pi. mit fehlendem מ, was gerade in dieser Conj. am häufigsten fehlt, vgl. Ew., S. 254. (Das Kametz erklärt sich aber aus dem Sylluk am Ende des Verses. Das Suffix erklärt sich, wenn man übersetzt : „„aber der Dornbusch war kein solcher, der verzehrt wurde““.) Jer. 38, 5 : כִּי־אֵין הַמֶּלֶךְ יוּכַל אֶתְכֶם דָּבָר ist nicht zu übersetzen : „„Denn nicht vermag der König gegen euch etwas““, sondern vielmehr, den Accenten folgend, mit Kimchi, Coccejus, Michaelis : „„non est rex is, qui possit apud vos vel contra vos aliquam““, was einen viel stärkeren Sinn giebt, die Ohnmacht des Königs stärker hervorhebt, und auch durch die Wortstellung : denn *nicht* ist der König derjenige, begünstigt wird, welche einen Gegensatz desjenigen, was ist, andeutet, gegen das, was der Natur der Sache nach sein sollte, Hiob 31, 15 : וְעַתָּה כִּי־אַיִן פָּקַד אַפּוֹ ist nicht zu übersetzen : „„sed nunc eum non animadvertat ira eius““, um so weniger, weil hier der Stat. absol. אַיִן steht, sondern vielmehr : „„und nun, weil nicht ist, straft sein Zorn, und er kehrt sich nicht an den Stolz sehr; weil nicht ist : kein geduldiges Harren auf ihn, wozu der Redende im vorigen Verse ermahnt, was er als die Pflicht Hiobs dargestellt hatte““. Coccejus : „„homo in examen venit, ut probetur eius spes et patientia. Quando illa non exstat, invadit ira eius, qua odit et amolitur peccatum, etiam in iis, quos salvos vult““. Ps. 135, 17 und 1 Sam. 21, 9 wird der schon in

weder in früherem noch späterem Sprachgebrauche אַיִן und לֹא gleichbedeutend gebraucht werden, so enthält doch dieser Umstand keinen Grund gegen unsere Erklärung. Denn wenn das לְ *für* (1 Mos. 2, 20; 12, 7; 50, 10; 24, 4; 2 Mos. 10, 17), und *ob, wegen* und *in Bezug auf, in Betreff, quoad* (2 Mos. 20, 5. 6; 1 Kön. 10, 23) bezeichnet, so mufs man unsere Erklärung als zulässig annehmen, es sei denn, dafs andere Gründe dagegen sprechen. Auch sehen wir nicht ein, worin das Unpassende liegt, wenn der Engel Gabriel etwa sagen will, dafs der Messias nicht zu seinem Besten oder Vortheil ausgerottet werde. Es ist ja der Gedanke zulässig, dafs Jemand zu Erreichung seines Zweckes, sei es in diesem oder jenem Leben, sich dem Tode Preis giebt.

Nach einer anderen Auffassung soll וְאֵין לוֹ *und nichts ist ihm,* zu übersetzen sein. So Coccej. discipuli dispergentur — linget eum coetus maleficiorum; Gousset.: omnia ei desunt. Junius: Quum nihil erit ipsi i. e. nihil amplius Hierosolymis erit habiturus Christus, sed ea reprobaturus plane et educturus in Pellam, teste Euseb. h. eccl. III, 5. Münster: et nihil supererit de eo, quia

---

אַיִן enthaltene Begriff des Seins durch das יֵשׁ noch stärker hervorgehoben, ganz analog der sonst gewöhnlichen Hebung des Verbalbegriffes dadurch, dafs der Infin. absol. desselben Verbi dem Tempori finito vorgesetzt wird; אַף אֵין־יֶשׁ־רוּחַ בְּפִיהֶם, ist s. v. a. הָיֹה לֹא תִהְיֶה u. s. w.: es ist gar kein Athem in ihrem Munde; וְאַיִן (vgl. über die Form Ewald, S. 408) יֶשׁ־פֹּה תַּחַת־יָדְךָ חֲנִית hast du denn *durchaus* keinen Speer. Zu diesem für sich allein entscheidenden (?) sprachlichen Grunde kommt dann noch das Unpassende (?) des Sinnes. Denn wer wird wohl zu seinem Besten ausgerottet? Ganz etwas anderes wäre es, wenn das לוֹ bedeuten könnte: *seinetwegen*. Denn dann würde der selbst verschuldete und verdiente Tod dem um der Verschuldung Anderer willen übernommenen entgegengesetzt, und nun konnte mit Recht Jes. 53 verglichen werden, wo dieser Gedanke so sehr hervorgehoben wird".

regia potestas Judaeis per Herodem ablata est. Die Uebersetzung : *und nichts wird ihm sein*, d. h. nichts wird dem Gesalbten (nach seinem gewaltsamen Ende) übrig bleiben auf dieser Erde, hält auch Calvin für richtig, indem er bemerkt : quoad communem sensum, quia putant homines prorsus esse abolitum. Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs אַיִן nicht die Bedeutung *nichts* hat. אַיִן verneinet nicht das *Was*, sondern das Sein. Man führt zwar für diese Bedeutung mehrere Stellen an, allein sie sind insgesammt ohne Beweiskraft. So ist Jes. 41, 24 הֵן־אַתֶּם מֵאַיִן nicht : *ihr seid weniger als nichts*, sondern : *ihr seid von Nichtigkeit, Nichtsein*, d. i. ihr seid nichtig (Knobel), nach Hengst. : *ihr seid weniger als nichts, als wenn ihr nicht wäret*; 40, 17 כָּל־הַגּוֹיִם כְּאַיִן נֶגְדּוֹ nicht : *alle Heiden sind wie Nichts*, sondern *wie Nichtsein*, d. i. nicht existirend *vor ihm;* Ps. 39, 6 חֶלְדִּי כְאַיִן נֶגְדֶּךָ *mein Leben ist wie Nichtsein;* Hagg. 2, 3 in Bezug auf den neuen, gegen den vorigen ganz unbedeutenden Tempel הֲלוֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן בְּעֵינֵיכֶם *ist es* (das Haus, der Tempel) *nicht wie ein Nichtsein in euren Augen*, d. i. ist es nicht als war es nicht? Hieron. non talis est ista, quae cernitur, ut quodammodo non esse videatur? 2 Mos. 22, 2 : „Er (der Dieb) soll es (das Gestohlene) erstatten אִם אֵין לוֹ, *wenn ihm nicht ist* dasjenige, woraus er erstatten kann, so soll er zum Ersatz des Gestohlenen verkauft werden". 2 Chron. 5, 10 אֵין בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי הַלּוּחוֹת *es war nicht* etwas Anderes *in der Lade als nur die beiden Tafeln.* Hätte hier אַיִן die Bedeutung *nichts,* so müfste auch dem לֹא diese nie vorkommende Bedeutung zukommen. 2 Kön. 17, 18 לֹא נִשְׁאַר רַק שֵׁבֶט יְהוּדָה לְבַדּוֹ *es blieb nicht etwas übrig als der Stamm Juda allein.* Ps. 19, 7 ist das אֵין נִסְתָּר nicht mit Gesenius zu erklären : *es ist nichts verborgen*, sondern *es existirt nicht ein Verborgenes.* 2 Mos. 8, 6 erklärt Gesenius אֵין כַּיהוָה אֱלֹהֵינוּ durch : *nihil est sicut Jehovah deus noster.* Allein diese Worte müssen übersetzt werden : *nicht ist einer* (nämlich ein Gott) *wie Jehova unser Gott.* Das *nichts* ist hier gar nicht pas-

send, da Jehova, den Israel erkennt und verehrt, mit den Göttern der anderen Nationen verglichen wird, vgl. 9, 14. — Man darf daher אַיִן und אֵין ebensowenig durch : *es ist nichts* übersetzen, als das Arab. لَيْسَ. — 3. Andere Ausleger, wie l'Empereur ad Joa-Chiad p. 191, und in neuerer Zeit Sack (Apol. p. 288) und Hitzig, erklären: *und keiner ist ihm.* Aber auch diese Erklärung ist unzulässig, weil die Bedeutung : *keiner ist* oder *keiner* sich nicht findet, oder doch wenigstens sehr zweifelhaft ist. Das אֵין dient nur dann zur Umschreibung des *nemo, nullus,* wenn die Person nachher genannt wird, z. B. *es nicht ein aufschreckender* אֵין מַחֲרִיד. Hieraus folgt nicht, dafs das אֵין *es ist keiner* bedeuten könne. Das *einer* liegt hier in dem מַחֲרִיד. 1 Sam. 9, 4 heifst es : „sie gingen durch das Land Schaalim וָאַיִן *und nicht war da* (näml. eine Eselinn). Das Subject, die Eselinnen, wird durch eine Breviloquenz ausgelassen, gerade so, wie in dem Vorhergehenden und Folgenden וְלֹא מָצָאוּ *und sie fanden sie nicht*, das Object. Diefs kann aber nur dann geschehen, wenn, wie dort, das Subject oder das Object schon vorher bezeichnet worden ist. Was sie nicht finden, konnte nichts anderes sein, als was der Verfasser im Vorhergehenden als Gegenstand des Suchens bezeichnet hatte, die Eselinnen. Man kann daher jene Stelle nicht auf die unsrige anwenden. Hätte der Prophet den bei dieser Erklärung angenommenen Sinn ausdrücken wollen, so würde er nach אֵין das אֶחָד gesetzt haben, wie 10, 21 וְאֵין אֶחָד מִתְחַזֵּק עִמִּי *und Niemand* (eigentl. *und nicht ist einer, der*) *unterstützt mich* gegen jene, als Michael. — 4. Nach anderen Auslegern, wie Chr. B. Michaelis und Sostmann, welche : non erit sibi, non amplius inter viventes reperietur, erklären, soll וְאֵין לוֹ nur ein verstärkter Ausdruck und eine nachdrückliche Wiederholung von יִכָּרֵת sein : *und er ist nicht mehr.* Hierüber bemerkt Gesen. (thes., p. 82) : „maxime frequentatur (אֵין, אֵינֶנּוּ) de homine qui subito evanuit e conspectu hominum, sive

mortuus est, sive alio quocunque modo e suorum conspectu eductus est“. Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs אֵין nicht die Person einschliefst und nicht : *er ist nicht,* sondern : *es ist nicht* zu übersetzen ist. Es findet diese Erklärung nur statt, wenn אֵין wie an den Stellen, die als parallel angeführt werden, wie 1 Mos. 5, 24 אֵינֶנּוּ steht. Und die Beziehung einer Handlung oder eines Leidens auf den das Subject anzeigenden Pronominaldativ ist nur da passend, wo die Rede, wie Hengst. bemerkt, einen vorwiegend subjectiven Character hat (vgl. z. B. Ezech. 37, 11 נִגְזַרְנוּ לָנוּ *wir sind* (fühlen) *uns abgeschnitten* (entwurzelt), und nicht wie hier alles in starrer Objectivität hingestellt wird. — Da allen bisher angeführten Erklärungen, mit Ausnahme der ersten, mehr oder weniger sprachliche Gründe entgegenstehen oder dieselben doch Schwierigkeiten haben, so haben viele Ausleger geglaubt, hier eine Ergänzung annehmen zu müssen. Unter den alten Uebersetzern haben mit Ausnahme von Aquila, Symmachus und dem Syrer schon der Alex. und Hieron. dies gethan. Ueber das zu Ergänzende selbst sind diese Ausleger wieder verschiedener Ansicht. Der heil. Hieron. giebt eine erklärende Uebersetzung, indem er zu den Worten *et non erit eius* hinzufügt *populus, qui eum negaturus est.* Auch Jahn ergänzt geradezu עַם *Volk.* Dem Sinne nach stimmt hiermit Hengst. überein; denn er bemerkt zu dieser Erklärung : „Der negativen Folge der Ausrottung des Messias, dem Aufhören seiner Herrschaft über das Bundesvolk, schliefst sich vortrefflich an die positive, die Verwüstung von Stadt und Heiligthum durch ein Volk eines Fürsten, des kommenden, gerade so wie bei Sacharja Cap. 11, nachdem der Messias, durch die Widerspenstigkeit des Volkes an der Führung seines Hirtenamtes gehindert, dieselbe aufgegeben und seine Hirtenstäbe zerbrochen hat, die arme Heerde nun rettungslos allem Elende preisgegeben und das ganze Land von Feinden überfluthet wird, die bisher nur durch die unsichtbare Kraft

des guten Hirten und Königs zurückgehalten werden". Diese Erklärung ist aber unnöthig und unpassend. Es ist doch einleuchtend, dafs bei einem Ausgerotteten, der nicht mehr unter seinem Volke lebt, nicht füglich mehr von seinem Volke, welches er nicht mehr regiert, die Rede sein kann. Es versteht sich von selbst, dafs ein Volk nicht mehr das Volk dessen genannt werden kann, der bereits sich unter den Todten befindet. An eine Herrschaft eines Volkes durch Gesetze und Lehren und Gnadenmittel nach dem Tode des Gesetzgebers, Lehrers und Gnadenspenders ist hier nicht zu denken. Wir können daher auch Hengst. nicht beistimmen, wenn er jene Erklärung modificirend hier *Herrschaft* ergänzt. Er schreibt nämlich a. a. O. : „Suchen wir das Fehlende aus dem Vorhergehenden zu ergänzen, so kann diefs nichts anders sein, als dasjenige, was der Gesalbte als solcher hat. So wie das : „er wird ausgerottet werden", die Vernichtung seiner persönlichen Existenz, so mufs das : „und nicht ist ihm" die Vernichtung seines Besitzthumes, und zwar nicht etwa eines zufälligen, sondern desjenigen, was sein wesentliches Merkmal bildet, bezeichnen. Was diefs bei einem Gesalbten, einem Fürsten sei, kann schon an und für sich nicht zweifelhaft sein, und erhellt zudem deutlich genug aus Ezech. 21, 32 עַד בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט וּנְתַתִּיו *bis der kommt, welchem das Gericht (die Herrschaft) ist, und ihm gebe ich sie.* Als das Characteristische des Messias, als Königs, wird hier das bezeichnet, dafs ihm die Herrschaft ist. 1 Sam. 10, 1 sagt Samuel zu Saul : „Jehova hat dich gesalbt über sein Erbtheil zum Fürsten." Das characteristische Merkmal eines Gesalbten war also das, Fürst über Gottes Erbtheil, über Israel zu sein. Dieses Merkmal schwand, die Herrschaft des Gesalbten über sein Volk wurde zerstört, als er durch die Schuld des letzteren gewaltsam getödtet worden. Der Umstand, dafs in mehreren Weissagungen der Messias als König und Herrscher geschildert wird, ist kein genügender Grund, an unserer

Stelle, wo von seiner gewaltsamen Tödtung die Rede ist, an ein Aufhören seiner Herrschaft zu denken. Wir halten diesen Gedanken, wie schon bemerkt, hier für ganz unpassend. — De Wette und Berth. ergänzen hier *Nachfolger*. Der erstere übersetzt, וְאֵין לוֹ mit dem Vorhergehenden verbindend : *wird weggerafft ohne Nachfolger*. Der Prophet soll hier sagen wollen, daſs der Gesalbte keinen Nachfolger aus seinem Geschlechte haben werde. Aber auch diese Erklärung ist unzulässig und schon deswegen verwerflich, weil sie rein willkürlich ist. Erträglicher soll nach Hengst. noch die Erklärung zahlreicher Ausleger sein, welche וְאֵין לוֹ *es ist ihm kein Helfer* erklären, weil das nach ihr zu Ergänzende viel weiteren Umfanges und daher von dem Rathenden leichter zu treffen sei. Auch soll nach ihm aus anderem Grunde die Erklärung Mehrerer nach dem Vorgange der LXX iudicium non erit (*κρίμα οὐκ ἔστιν*) ei, i. e. crimen quod iudicium promerit erträglich sein, weil doch ein Schatten und eine Ahnung des Ergänzten in dem *ausgerottet werden* liege, was nicht selten als Bezeichnung der Strafe der Missethäter vorkomme. Aber auch diese Erklärungen sind rein willkürlich und können weder sprachlich noch durch den Context begründet werden. Die Uebersetzung des Theodotion hat *κρίμα* ergänzt und nicht דִּין, wie Schleusner meint, statt אֵין gelesen, weil er *οὐκ ἔστιν* hat. — Theodoret erklärt die Uebersetzung des Theodot. : *ἐπειδὴ καὶ οἱ παρανόμως προχειριζόμενοι ἀρχιερεῖς ὠνομάζοντο, εἰκότως ἐπήγαγε, καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ χρίονται, φησὶν, ἀλλ' οὐ κατὰ λόγον χρίονται, παρανόμως δὲ τοῦτο ποιεῖν τολῶσι* (28). Er fügt hinzu, daſs unter der Regierung des

---

(28) „Et quum illi etiam, qui contra legem creabantur, sacerdotum principes appellarentur, merito *iudicium*, inquit, *non est in eo*. Et si enim unguntur, inquit, tamen non secundum legem unguntur, verum praeter legem hoc facere audent“.

Herodes, der von väterlicher Seite aus Askalon, von mütterlicher Seite aus Idumäa war, die Priester nicht nach dem Gesetze gesalbt, sondern von den fremden Fürsten Herodes, Archelaus und den römischen Landvögten erwählt worden seien. Da *χρίμα* willkürlich ergänzt ist, so ist diese Erklärung offenbar unzulässig.

Bei Erklärung der Worte : וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יַשְׁחִית עַם נָגִיד הַבָּא *und die Stadt und das Heiligthum wird zerstören Volk eines Fürsten, des kommenden,* sind die Ausleger hauptsächlich über נָגִיד und עַם verschiedener Ansicht. Nach Mehreren, wie J. D. Michaelis und Jahn, soll נָגִיד in diesem Verse mit מָשִׁיחַ נָגִיד und מָשִׁיחַ im Vorhergehenden identisch sein, weil im N. T. gewöhnlich Christus die Zerstörung Jerusalems zugeschrieben werde; nach Anderen bezeichnet der Prophet durch נָגִיד einen heidnischen Fürsten und zwar einen römischen und durch עַם sein Kriegsheer. Daſs die zweite Erklärung die richtige sei, läſst sich genügend darthun. 1. Ein nicht unwichtiger Grund, daſs מָשִׁיחַ und מָשִׁיחַ נָגִיד von נָגִיד verschieden sei und dieses einen nicht theokratischen Fürsten bezeichnet, liegt in dem Gegensatze. Wäre der Messias und נָגִיד derselbe, so hätte der Prophet dieses näher bezeichnen müssen. — 2. Eine Verschiedenheit beider liegt in dem dem נָגִיד hinzugefügten הַבָּא, wodurch dieser als ein von auſsen her Kommender, als ein nicht theokratischer Fürst, wie das מָשִׁיחַ zur näheren Bestimmung des früheren, bezeichnet wird. Daſs das הַבָּא eine nähere Bestimmung und einen Gegensatz ausdrückt, zeigt schon das grammatische Verhältniſs zu dem נָגִיד, so wie bei dem Messias die grammatische Verbindung der beiden Nomina מָשִׁיחַ und נָגִיד, indem das vorangestellte מָשִׁיחַ eine beabsichtigte nähere Bestimmung und einen Gegensatz ausdrückt. Man muſs daher נָגִיד הַבָּא nicht : *eines kommenden Fürsten*, sondern *eines Fürsten, des Kommenden*, oder *der kommt* übersetzen und darf הַבָּא nicht als Adjectiv mit נָגִיד verbinden. So wie ein durch den Artikel bestimmtes Nomen kein un-

bestimmtes Adjectiv bei sich hat, so auch nicht ein bestimmtes Nomen ein durch den Artikel bestimmtes Adjectiv. Es behauptet zwar Ew. S. 626, dafs eine solche Unregelmäfsigkeit sich zuweilen in späteren Büchern finde, allein die dafür angeführten Beispiele sind wenigstens sehr zweifelhaft. In einer hinzugefügten Note sagt Ew. aber: „Wenn das Substantivum wirklich unbestimmt ist, das Adjectiv. aber bestimmt eine Classe hervorhebt, Ps. 104, 18. Berge, die hohen. Das Adjectiv. hat dann den Sinn: welcher ist". Diefs ist so einleuchtend, dafs es keines Beweises bedarf. Es ist daher Sach. 4, 7 das הַר הַגָּדוֹל nicht: *der grofse Berg*, sondern: *Berg, du grofser*, zu übersetzen; was offenbar weit nachdrücklicher ist, als das erstere. Demnach ist es nicht zweifelhaft, dafs נָגִיד הַבָּא auf einen so vorher genannten einheimischen Fürsten oder König, welchem der Name Messias ertheilt wird, hinweiset. Ueber בּוֹא ist noch zu bemerken, dafs dasselbe der gewöhnliche Ausdruck bei Daniel ist, wenn er, wie insbesondere Kap. 11, 13. 16 21. 40. 41 das Ziehen aus dem Mutterlande in ein fremdes, und insbesondere die Züge erobernder Könige in fremde Länder bezeichnen will. Mehrere Ausleger ziehen הַבָּא nicht zu נָגִיד, sondern zu עַם und übersetzen *Volk* eines Fürsten, das kommende. Dieser Erklärung steht aber entgegen, dafs das הַבָּא die Bestimmung hat, die Person eines gewissen Fürsten von der eines andern zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung, deren Beabsichtigung aus dem Artikel in הַבָּא hervorgeht, ist aber ganz unzulässig, weil in der ganzen Weissagung von einem einheimischen Kriegsheere gar nicht die Rede ist. Der Zusammenhang läfst darüber keinen Zweifel, dafs das עַם, welches hier ohne Artikel steht und ohne denselben *Leute* bezeichnet, hier *Kriegsvolk*, *Kriegsheer* bedeutet. — Dafs הָעִיר *die Stadt* Jerusalem und הַקֹּדֶשׁ den Tempel bezeichnet, bedarf kaum der Erwähnung. — Das in Kal ungebräuchliche שָׁחַת, ar. سَحَتَ *zu Grunde richten* bezeichnet hier und

1 Mos. 19, 14 (von Sodom); 2 Kön. 18, 25; Jer. 36, 29; 51, 20 in Hiphil *zerstören.* Das Chald. שְׁחַת bedeutet *verderben* (Dan. 6, 5). Es kann hier daher von dem Treiben des Antiochus Epiphanes und dessen Zerstörung im Tempel und Jerusalem nicht die Rede sein.

Zu den Punkten, worüber die Ausleger verschiedener Ansicht sind, gehört auch das ו in קִצּוֹ. Nach Einigen soll es sich auf den heidnischen Fürsten beziehen, dem hier das Ende angekündigt werde. Gegen diese Auffassung spricht aber der Context, weil im Folgenden die Schilderung der Verwüstung fortgesetzt wird, welche von demselben Fürsten, dessen Untergang hier angekündigt werden soll, ausgeht, und das folgende קֵץ *Ende*, was zu dem קִצּוֹ in deutlicher Beziehung steht, sich auf das Bundesvolk und auf das heil. Land bezieht, von einem Untergange des Eroberers findet sich aber im Folgenden auch nicht die geringste Andeutung, welche dazu berechtigte, es auf ihn zu beziehen. Nach einer zweiten Modification soll der Prophet hier ankündigen, daſs die Verwüstung, welche jenes kommende Volk anrichten wird, so groſs sein werde wie eine Verwüstung, welche eine Ueberschwemmung bewirkt, also die gröſste. Dieser Erklärung steht aber entgegen, daſs קִצּוֹ nicht activisch aufgefaſst werden kann, und namentlich bei Daniel passivisch zur Bezeichnung des Endes vorkommt, was Jemand erleidet, vgl. 11, 45. — Zahlreiche andere Ausleger beziehen das Suffix auf dasjenige, dessen Verheerung und gänzliche Verwüstung im Vorhergehenden und Folgenden verkündigt wird. Diese sind aber auch wieder verschiedener Ansicht, indem Einige, wie Geier, das Suffix auf Stadt und Tempel, Andere, wie Sostmann, bloſs auf den Tempel beziehen. Nach der ersteren grammatischen Auffassung sollte man den Plural erwarten, und nach der zweiten sieht man nicht ein, warum nur der Tempel allein hervorgehoben werden soll, da im Vorhergehenden und im unmittelbar Folgenden von Stadt und Tempel zugleich die Rede ist. Man muſs daher das Suffix

mit Vitringa und Chr. B. Michaelis (et finis eius rei, quod nempe urbem ac templum populis ducis venturi sit vastaturus) nicht auf ein vorhergehendes bestimmtes Nomen, sondern auf die Sache selbst oder den ganzen vorhergehenden Satz beziehen, wie dieses bei Suffixen und bei den Pronom. separatis öfters der Fall ist. So z. B. bezieht sich das הוּא Sach. 11, 11; Jerem. 32, 6—8 auf den ganzen vorhergehenden Satz, und Ezech. 18, 26 : „wenn der Gerechte zurückkehrt von seiner Gerechtigkeit und thut Unrecht, und stirbt, עֲלֵיהֶם *deshalb*, nämlich weil er die Gerechtigkeit verlassen und Ungerechtigkeit begangen hat“, auf die Sache selbst. Ebenso Jes. 64, 4 : „Siehe, du hast gezürnt und da sind wir sündig geworden; בָּהֶם עוֹלָם *in ihnen* (der Sünde und dem Zorne) sind wir nun schon eine Ewigkeit“. Sprüchw. 14, 13 : אַחֲרִיתָהּ *finis eius rei*, nämlich wenn Jemand lacht. Dahin gehören auch das Suffix im שָׂמוֹ Ps. 81, 26, welches nicht blofs auf das Osterfest, sondern auf das im Vorhergehenden empfohlene lobende und dankende Begehen der Feste sich bezieht. Es heifst nämlich : „Zum Zeugnifs in Israel hat er es (jenes Begehen) gesetzt“, vgl. 2 Mos. 10, 11; Jos. 2, 4, bei Ewald, S. 645. — Mehrere Ausleger erklären das בְּ in בַּשֶּׁטֶף (29) als Beth essentiae und übersetzen : *sein Ende wird Ueberfluthung sein.* Daniel würde dann sagen : „das Ende der Verwüstung wird Ueberfluthung sein“. Michaelis bemerkt : „vastatio illa circa extrema instar diluvii erit, ita ut ruinis omnia obruat, quemadmodum inundatio

---

(29) שֶׁטֶף (von שָׁטַף ***sich ergiefsen, reichlich strömen***, z. B. Regen [Ezech. 13, 13; 38, 22], dann tropisch von einem Heere; ***einherfluthen*** [Dan. 11, 10; 26, 40], dann ***überschwemmen*** [Jes. 30, 28; 66, 12], ***überströmen*** [Ps. 69, 3. 16; 124, 4], ***wegschwemmen***, ***wegspülen*** [Jes. 28, 17; Job 14, 19]), bezeichnet eigentl. das sich ***Ergiefsen***, ***das Strömen***, z. B. des Regens (Job 38, 25; Sprüchw. 27, 4), dann ***Ueberschwemmung***, ***Ueberfluthung*** (Ps. 32, 6; Nah. 1, 8), und von einem überschwemmenden Heere (Dan. 11, 22).

longe lateque grassans, quidquid ei obviam erit, populatur ac sternit". Gegen diese Erklärung streitet aber der Artikel in בַּשֶּׁטֶף (30), weil derselbe zeigt, dafs von einer einzelnen bestimmten Fluth die Rede ist und zwar von einer solchen, welche im Vorhergehenden schon erwähnt worden ist. Dieses läfst aber keinen Zweifel darüber, dafs *Fluth, Ueberschwemmung* bildlich zu fassen ist und einen das Land überfluthenden kriegerischen Heereszug bezeichnet. Der Prophet will demnach sagen : die Verwüstung der Stadt und des Tempels wird nicht eine vorübergehende und partielle, sondern bei dieser wie bei einer alles zerstörenden Wasserfluth eine ganz vollständige sein. Die Bezeichnung kriegerischer Expeditionen durch Wasserfluth, Ueberschwemmung kommt auch vor bei Daniel Kap. 11, 22 : „und die Arme der Ueberschwemmung (הַשֶּׁטֶף), die ägyptischen Heere, die früher Anderen so vielen Schaden gebracht hatten, werden überschwemmt werden von ihm aus und zerbrochen". V. 26 : וְחֵילוֹ יִשְׁטוֹף *und sein* (des Antiochus) *Heer wird überschwemmen*; vgl. V. 40; Nah. 1, 8; Jerem. 47, 2. — Ist, wie wir gezeigt haben, das ו in קִצּוֹ nicht auf die heidnischen Fürsten, sondern auf den ganzen vorhergehenden Satz zu beziehen, und bezeichnet הַשֶּׁטֶף mit dem Artikel einen bestimmten Heereszug, welcher die Stadt und den Tempel verwüstete und ihr Ende herbeiführte, so ist es aufser Zweifel, dafs

---

(30) Mehrere Ausleger, welche das בּ in בַּשֶּׁטֶף für ein sogenanntes *Beth essentiae* halten, berufen sich auf andere Stellen, so z. B. auf Ps. 39, 7 : „Und *im Bilde* (בְּצֶלֶם) wandelt *der Mensch*". Ps. 42, 11 : „In einem Morde (בְּרֶצַח), in meinen Gebeinen schmähen euch meine Feinde". Das *Genus* für die Species, das Schmähen, ist der Mord in den Gebeinen, der Mord, welcher bis auf die innersten Gebeine durchdringt. Ps. 78, 55 : „Er liefs sie fallen *als Erbtheil* בְּחֶבֶל נַחֲלָה". Allein in allen diesen Stellen steht nicht der Artikel. Das בְּ steht nicht selten, wenn das Verhältnifs des Besonderen zum Allgemeinen angezeigt werden soll, in dem es sich wie der Theil in seinem Ganzen findet.

נָגִיד hier nicht, wie viele Ausleger wollen, Antiochus Epiphanes sein kann. Dafs dieser auch nicht bei der Expedition, wobei er Stadt und Tempel verwüstete, sein Ende gefunden hat, ist aus der Geschichte zur Genüge bekannt. Diejenigen Ausleger, welche, wie Hitzig, unter נָגִיד Ant. Epiph. verstehen, nehmen auf den Artikel gar nicht Rücksicht. Es bemerkt nämlich Hitzig a. a. O. S. 150 : „Ein Ende fand er (Ant. Epiph.) auf einem Feldzuge beim Heere, wofür bildlich שֶׁטֶף gesagt wird“. Dafs hier nicht von Antioch. Epiph. die Rede sein kann, beweist auch der Gegensatz zu der Bedrängung durch denselben. Denn von dieser weissagt der Prophet nie, ohne zugleich ihr Ende zu verkündigen. Kap. 11, 36 heifst es von ihm : „und er ist glücklich, bis der Zorn vollendet“. Diese Bedrängung dagegen ist nicht עַד־עֵת *ad tempus* (11, 24); sie erreicht ihr Ende erst mit dem Ende ihres Gegenstandes. Dies wird auch hier ausdrücklich angegeben und erhellt ferner daraus, dafs die Weissagung mit der Drohung des gänzlichen Unterganges von Stadt und Tempel schliefst, und eine blofse partielle Verwüstung schon durch den Ausdruck selbst ausgeschlossen wird, und von einer Wiederherstellung sich gar keine Andeutung findet. Wie bei den vorhergehenden Worten, so findet sich auch eine Verschiedenheit der Erklärung bei den letzten des Verses : עַד־קֵץ מִלְחָמָה נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת *und bis zu Ende ist Krieg, Beschlufs der Ruinen.* Mehrere Ausleger verbinden diese Worte nach dem Vorgange der alten Uebersetzer zu einem Satze : *und bis zu Ende des Krieges ist Beschlufs der Wüsten.* Für die von uns gegebene Uebersetzung spricht die deutliche Beziehung des קֵץ auf das vorhergehende קִצּוֹ, indem jenes eher an das Ende der ganzen Sache denken läfst, ferner das מִלְחָמָה ohne Artikel, welcher stehen müfste, wenn von dem bestimmten, im Vorhergehenden erwähnten Kriege die Rede wäre, wie dieses bei שֶׁטֶף der Fall ist, weil es die bestimmte, im Vorigen angeführte Fluth bezeichnet. Hierzu kommt, dafs *Beschlufs der*

Ruinen in dem Ende des Krieges nicht sowohl seinen terminus ad quem, als seinen terminus a quo hat, und die Schwierigkeit nur dann schwindet, wenn man mit mehreren Auslegern שֹׁמֵמוֹת in der nicht vorkommenden Bedeutung *Verwüstungen* nimmt. שֹׁמֵמוֹת (von שָׁמֵם *öde, leer, verwüstet sein*, Partic. שׁוֹמֵם *verwüstet*, Klagl. 1, 4; 3, 11) bezeichnet aber *Trümmer, Ruinen* (Jes. 61, 4), weil es Part. fem. plur. von dem verbo intransitivo ist und daher nicht sensu activo *Verwüstungen*, wie Gesenius will, bedeuten kann. Dieses bestätigt auch der Sprachgebrauch in unserem Kap. V. 18, wo es heifst : *siehe unser Verwüstetes*, שֹׁמְמֹתֵינוּ. Ezech. 36, 4 wird es als Adject. mit חֳרָבוֹת *Wüsteneien, Trümmer* verbunden, und bei Jes. 61, 4 mit ihm in Parallelismus. Beschlufs der Ruinen ist der Beschlufs, dem die Ruinen angehören, als sie durch ihn hervorgerufen wurden. Der Sinn ist : der Krieg und der Beschlufs der Wüsten werde erst mit dem Ende des Objectes sein Ende nehmen. Es handelt sich hier nicht etwa um eine vorübergehende feindliche Bedrängung, wie sie z. B. zur Zeit des Antiochus Epiphanes stattfand, sondern um eine solche, die der Stadt und dem Tempel den gänzlichen Untergang bringen wird. — Die Ausleger sind darüber uneinig, ob נֶחֱרֶצֶת hier stat. absol. wie נִכְחֶדֶת *Vernichtetes, Ausgetilgtes*, Sach. 11, 9, vgl. Ew. S. 346, oder stat. construct. ist. Da נֶחֱרֶצֶת nur als status constr. vorkommt, und נֶחֱרָצָה stets im stat. absol. (Jes. 10, 23; 28, 22 und Dan. 9, 27; 11, 26) steht, so müssen wir es auch hier als stat. construct. nehmen und : *Beschlufs der Ruinen* und nicht ; *Beschlufs sind Ruinen* übersetzen. Als stat. construct. haben auch der Syrer, Geier, Hassenkamp, Hitzig u. A. נֶחֱרֶצֶת gefafst. Das Femininum נֶחֱרָצָה in Partic. Niph. (von חָרַץ *schneiden, einschneiden, scheiden*, dann tropisch *entscheiden, beschliefsen, bestimmen*), bezeichnet eigentl. *Beschlossenes, Bestimmtes*, dann *Beschlufs*, und wird Jes. 10, 23 vom beschlossenen göttlichen Strafgerichte gebraucht. Hengst. meint, dafs das Particip in

Niphal, welches immer die Geltung eines Substantives hat, eine aus der gerichtlichen Sprache eines feststehenden Endurtheils entnommene Bezeichnung sei. — Die letzten Worte dieses Verses haben offenbar eine Beziehung auf den Schluſs von V. 25, welche auch durch den Gebrauch des Zeitwortes חָרַץ an beiden Stellen angedeutet wird. Nach göttlichem Beschlusse soll die in Trümmern liegende Stadt wiederaufgebaut (V. 25) und durch einen ebenso unwiderruflichen Beschluſs dereinst wieder in Trümmer verwandelt werden.

V. 27 : וְהִגְבִּיר בְּרִית לָרַבִּים שָׁבוּעַ אֶחָד וַחֲצִי הַשָּׁבוּעַ יַשְׁבִּית
זֶבַח וּמִנְחָה וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם וְעַד־כָּלָה וְנֶחֱרָצָה תִּתַּךְ עַל־שׁוֹמֵם׃
Und es wird den Bund stärken den Vielen Eine Woche (de Wette : *und fest verbündet er sich mit Vielen ein Siebend lang*, Ew. : *der wird mit Vielen einen Bund eine Woche lang knüpfen*), *und die Hälfte der Woche wird* (Ew. : *er*) *aufheben Opfer und Speisopfer, und über die Gräuelspitze kommt der Verwüster, und zwar bis Vollendetes und Abgeschnittenes triefen wird über den Verwüsteten* (de Wett. : *und ein halbes Siebend stellt er Schlachtopfer und Speisopfer ein, und auf der Zinne wird der Gräuel der Verwüstung stehen, bis daſs Verderben und Vernichtung sich ergieſset auf den Verwüster* (Ew. : *und die halbe Woche wird er Opfer und Gabe aufheben, — und zwar wegen des Gipfels von Gräueln — doch bis Untergang und Entscheidung sich auf das Furchtbare ergieſst*). Theodotion hat übersetzt ; *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία· καὶ ἐν τῷ ἡμίσει* (Alex. *ἥμισυ*) *τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεταί μου θυσία καὶ σπονδὴ* (Alex. *καταπαύσει θυσιαστήριον καὶ θυσίαν*), *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, καὶ* (Alex. Ald. Compl. *ἔσται, καὶ*) *ἕως τῆς συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ ταῖς ἐρήμωσιν*. Alex. (*ὅρασις*). Die edit. Aldin. hat : *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία, καὶ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος καταπαύσει θυσιαστήριον καὶ θυσίας, καὶ πτερυγίαν ἀπὸ ἀφανισμοῦ καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει ἐπὶ ἀφανισμῷ*.

Alex. hat nach *θυσίαν* die Worte : *καὶ ἕως πτερυγίου ἀπὸ ἀφανισμοῦ, καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει ἐπὶ ἀφανισμοῦ, καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία, καὶ ἐν τῷ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος ἀφθήσεται.* Sch. Rom. lehren, daſs daselbst, nach den Worten *ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος* in einigen Büchern folgendes sich finde : *καταπαύσει θυσιαστήρια καὶ θυσίας, καὶ ἕως πτερυγίου ἀπὸ ἀφανισμοῦ, καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει ἐπὶ ἀφανισμῷ*; dies findet sich auch am Rande des C. Vatic., ist aber eine andere Uebersetzung, woraus Tertullian : *et destruet pinnaculum usque ad interitum* genommen hat. Der Syrer : ܘܢܬܩܦ ܕܝܬܝܩܐ ܠܣܓܝܐܐ ܫܒܘܥܐ ܚܕ ܘܦܠܓܗ ܫܒܘܥܐ ܘܬܒܛܠ ܕܒܚܐ ܘܩܘܪܒܢܐ ܘܥܠ ܟܢܦܘܗܝ ܕܛܢܦܘܬܐ ܚܒܠܐ ܥܕܡܐ ܠܫܘܠܡܐ ܕܦܣܝܩܬܐ ܬܩܘܐ ܥܠ ܚܒܠܐ *Und es* (nicht *er*) *wird stärken den Bund Vielen eine Woche* (nicht in einer Woche, wie die lateinische Uebersetzung hat) *und die Hälfte der Woche und sie* (der lateinische Uebersetzer : *er*) *wird abschaffen (aufheben) Opfer und Gabe, und über den Flügeln (Spitzen) des Gräuels (wird sein) Zerstörung (Verwüstung) : bis zur Vollendung des Beschlusses wird sie bleiben in der Zerstörung (Vernichtung).* Hieron. : *Confirmabit autem pactum multis hebdomada una : et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium : et erit in templo abominatio desolationis : et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio.*

Auch hier sind die Ausleger mehrfach verschiedener Ansicht. Eine Verschiedenheit finden wir sogleich beim ersten Worte in Betreff des Subjectes. Mehrere sind der Meinung, daſs das Subject zu הִגְבִּיר der Messias, Andere, daſs es der heidnische Fürst, Andere, daſs es Gott, Andere, daſs es die Woche sei. Gegen die erste, zweite und dritte Auffassung spricht aber der Umstand, daſs weder der Messias, noch der heidnische Fürst, noch Gott unmittelbar vorher erwähnt werden. Man muſs daher mit dem Syrer, Theodotion und Hieron. die Woche als Subject und

hier eine oft vorkommende Darstellung annehmen, wonach dem Orte oder der Zeit dasjenige als Handlung beigelegt wird, was in ihnen geschieht. So heifst es in Bezug auf den Ort Ps. 65, 4 : „Die Hügel jubeln, die Thäler frohlocken“, und in Bezug auf die Zeit Mal. 3, 19 : „es verbrennt sie der folgende Tag“, Sprüchw. : „Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn du weifst nicht, was dir der heutige bringen wird“, Job 3, 3 : „Die Nacht, die sprach : es ist ein Mann empfangen“; V. 10, wo die Nacht verflucht wird, weil die Thüren des Mutterleibes nicht verschlossen; 30, 17 : die Nacht durchbohrt meine Gebeine; Matth. 6, 34 : „der folgende Tag wird schon für sich seine Sorge haben“. Zahlreiche Beispiele aus arabischen Schriftstellern hat Schultens zu Job 3, 3. 10; 30, 17 und aus anderen Sprachen Gronov, observ. I, 1, cap. 2 gesammelt. Man darf daher nicht mit Rosenm. et roborabit foedus multis per hebdomadam unam oder in Ablativ hebdomadâ unâ übersetzen. Mehrere Ausleger, wie Scholl a. a. O. S. 20. 24, sind der Meinung, die Eine Woche sei mit den vorhergehenden 69 Wochen nicht so zu verbinden, als ob sie unmittelbar auf jene folge, es sei nur von einer hebdomas quaedam die Rede, welche nicht sehr weit von den übrigen 69 entfernt sei. Diese eine Woche soll die sein, an deren Ende die Zerstörung Jerusalems falle. Diese Erklärung ist aber durchaus unzulässig und man würde sicher nicht auf dieselbe verfallen sein, wenn man nicht durch die Vergleichung der Weissagung mit der Erfüllung in Verlegenheit gerathen wäre. Da genau 70 Wochen im Ganzen verfliefsen sollen, so ist es durchaus willkürlich, eine nicht unbedeutende Zwischenzeit zwischen den 69 und der einen, welche zusammen diese 70 bilden, anzunehmen. Wer sich eine solche Willkür erlaubt, der kann auf den chronologischen Nachweis der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung kein Gewicht legen. Mit demselben Rechte, womit man hier eine Zwischenzeit annimmt, kann man auch eine solche zwisch[illegible]62 annehmen.

Bei dieser Annahme verliert die Auslegung jeden festen Halt. Mit dieser Erklärung ist auch unvereinbar das characteristische Merkmal dieser letzten Woche, die Bundesstärkung, welche in der von ihr angenommenen Zeit nicht nachgewiesen werden kann. Während der römischen Kriege findet sich keine Zeit, worin die mächtigen Erweisungen der göttlichen Gnade so bundesstärkend für die Juden bezeichnet werden könnten, dafs es schicklich wäre, die in die 70. Woche fallenden, mit dieser selbst stillschweigend übergehend, nur diese hervorzuheben. Dieser Grund würde nur dann wegfallen, wenn die Eine Woche, welcher die Bundesstärkung angehört, die wirkliche 70. Woche wäre und die folgende halbe Woche aufserhalb des Cyclus der 70 läge und die Zeit des jüdischen Krieges umfafste. Gegen diese Erklärung streitet aber der Artikel in הַשָּׁבוּעַ, welcher nicht gestattet, an die Hälfte einer Woche überhaupt, sondern nur an die Hälfte der bestimmten, so eben genannten Woche zu denken. Dafs in den 70 Wochen kein gröfserer und kleinerer Zwischenraum angenommen werden dürfe, hat auch Vitringa richtig erkannt, wenn er in der hypothesis historiae et chronol. sacrae unter den leitenden Grundsätzen für die Auslegung unserer Weissagung S. 104 auch den aufstellt: „Tempus illud LXX hebdomadarum, s. 490 annorum, praenuntiari tanquam quod continua et non interrupta serie decursurum esset ab initio usque ad terminum sive complementum suum, tam respectu totius huius temporis LXX hebdomadarum, quam respectu partium, in quas hae hebdomadae dividuntur, hebd. 7, 62 et unius hebdomadae".

Man würde zu jener falschen Auffassung nicht gekommen sein, wenn man nicht der Meinung gewesen wäre, dafs die Zerstörung Jerusalems durch die Römer in den Kreis der chronologischen Bestimmungen unserer Weissagung zu ziehen sei, wie dieses auch der gelehrte Scaliger durch willkürliche Annahmen thut. Richtig bemerkt dagegen auch Vitringa: „Terminari has hebdomadas in

triennio illo, quod mortem Jesu Christi proxime excepit, quae nimirum Jesu Christi nos incidere debuit in medium hebdomadae ultimae, post 7 et 62 hebdomadas iam elapsas“. Bei Erklärung der Worte : „die Hälfte der Woche wird aufheben Opfer und Speiseopfer“ werden wir noch näher darthun, dafs jene Auffassung jedes Grundes entbehrt.

Das Hiphil הִגְבִּיר (von גָּבַר *stark, mächtig, kräftig sein,* dann siegen, daher גֶּבֶר *Starker, Krieger,* dann überhaupt *Mann* mit dem Nebenbegriff der *Stärke*) bezeichnet eigentl. *stark machen, Stärke verschaffen, stärken, corroborare,* welche Bedeutung sich auch von Piel findet, Sach. 10, 6. 12, und nicht, wie Fürst und Hitzig an unserer Stelle annehmen : *erschweren.* Fürst übersetzt : *und erschweren wird er Vielen den Bund,* nach demselben s. v. a. : sie werden ihn wegen der Anfeindungen und Leiden kaum ertragen können. Die Bedeutung : *erschweren* ist unerweislich. Aufser unserer Stelle kommt das Hiphil nur noch Ps. 12, 6 vor, wo es heifst : לִלְשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר *unseren Zungen wollen wir Stärke verleihen, verschaffen,* d. i. wir wollen sie so bewaffnen mit Lügen und Verläumdungen, dafs Niemand im Stande sein wird, uns zu widerstehen. Diese sprachgemäfse Erklärung pafst nur in den Parallelismus. Das Hiphil hat also auch dort die Bedeutung : *stark machen, corroborare.* Die Construction mit לְ giebt ihm nur eine gewisse Modification, wie dieses öfters bei Hiphil vorkommt. So ist dieses der Fall bei הִצְדִּיק mit dem Accus. *gerecht machen,* Dan. 12, 3 mit לְ *Gerechtigkeit ertheilen, zuführen,* Jes. 53, 11 הוֹדָה mit dem Accus. *preisen,* 1 Mos. 29, 35; Ps. 7, 18; 30, 13 mit לְ *Preis ertheilen,* Ps. 75, 2 הוֹשִׁיעַ mit dem Accus. *retten, befreien, helfen,* 2 Mos. 2, 17; Ps. 3, 8; 6, 5, mit לְ eig. jemanden *weit, geräumig machen,* weil das ungebräuchliche יָשַׁע, arab. وَسِعَ *weit, geräumig sein,* bedeutet. — Beim ersten Blick erscheint es auffallend, dafs בְּרִית *Bund* ohne Artikel steht, weil man leicht an

den alten Bund denkt, welcher durch die Gnadenerweisungen des Messias befestigt und verherrlicht werden soll. Diese Unbestimmtheit läſst es daher ungewiſs, ob der Bund ein schon früher bestehender, oder ein ganz neuer ist (vgl. Hassenkamp p. 81). Der hebr. Ausdruck הִגְבִּיר בְּרִית entspricht daher unserem *Bundstärken.* Wenn wir aber auf die Sache sehen, so steht das *Bundstärken,* welches weit nachdrücklicher ist als das הֵקִים בְּרִית *einen Bund errichten,* im Gegensatze zu der Beschaffenheit des alten Bundes, der im Verhältniſs zu dem jetzt zu schlieſsenden als ein schwacher betrachtet werden muſs, weil er nicht durch so herrliche göttliche Gnadenerweisungen befestigt ist, wie sie jetzt durch Sündenvergebung, Ertheilung der ewigen Gerechtigkeit und Salbung eines Allerheiligsten eintreten sollen. Sollte der neue Bund als ein wichtigerer und erfolgreicherer als der alte bezeichnet werden, so konnte der Prophet, da der neue vorher nicht bezeichnet war, nicht den Artikel gebrauchen. Daſs בְּרִית nicht, wie Bertholdt, Hofmann, Ewald, Wieseler meinen, ein *Bündniſs,* welches Antiochus Epiphanes mit den abtrünnigen Mitgliedern des Bundesvolkes geschlossen, bezeichnen kann, zeigt schon deutlich der Umstand, daſs בְּרִית bei Daniel stets von dem Bunde Gottes mit Israel vorkommt.

In לָרַבִּים muſs der Artikel beachtet werden, indem er zeigt, daſs nicht von *Vielen* im Allgemeinen, sondern bestimmten Vielen, die aus dem Zusammenhange dem Hörer und Leser kennbar sind, die Rede ist, siehe Ew. S. 567, vgl. Jes. 53, 11. Da das Bundstärken die Ertheilung der V. 24 verheiſsenen Güter bezeichnet und diese denjenigen zu Theil werden sollen, welche schon früher das Object der Gnadenerweisungen waren, so ist nicht zweifelhaft, daſs der Prophet hier die Gläubigen aus den Juden im Auge hat und hier von den Gütern spricht, welche diesen zu Theil werden sollen. Der Prophet wurde durch die Besorgniſs, daſs Gott Israel um seiner Sünden willen ganz

verstofsen werde, zur Fürbitte geführt; weshalb die göttliche Antwort sich denn auch nur auf dasselbe Object beziehen und die Besorgnifs zu entfernen suchen konnte. — Sehr gut umschreibt Vitringa, Observ. T. II, p. 258 unsere Worte : „habebit tamen deus interea rationem electorum, bene multorum, *κατ' ἐκλογὴν χάριτος* servandorum, quibus a Christo et apostolis eius foedus divinae gratiae exponetur, illustribus tam miraculis, quam donis spiritus sancti inter illos confirmandum et obsignandum, per 7 potissimum annos, ducendos a tempore, quo dominus munus suum publicum inter Judaeos auspicatus fuerit“.

Die Worte : וַחֲצִי הַשָּׁבוּעַ יַשְׁבִּית זֶבַח וּמִנְחָה *und die Hälfte der Woche wird aufheben Opfer und Speiseopfer* bezeichnen die Mitte der 70. Woche als die Zeit, wo der Opfercultus aufgehoben werden soll. Und dieses geschah durch den Tod des Messias. Dafs das : „nach den 62 Wochen“ (vom Ausgange des Wortes an gerechnet: nach 69) V. 26 nicht so zu verstehen ist, als ob der Messias gleich zu Anfang der 70. Woche ausgerottet werden solle, erhellt schon daraus, dafs sonst der terminus seines Auftretens (vgl. V. 25 „vom Ausgange des Wortes — bis auf den Messias sind 69 Wochen“), und der terminus seines Todes zusammenfallen würden, und dafs man nicht über die Mitte der 70. Woche, in welchen die Aufhebung des Opfercultus versetzt wird, hinausgehen dürfe, zeigt das „nach 69 Wochen“ selbst. Da die Bundesstärkung die ganze Woche, in deren Mitte die Aufhebung des Opfercultus erfolgt, hindurch geht, so war dieselbe für die Gläubigen kein betrübendes, sondern ein erfreuliches Ereignifs. Da aber die Aufhebung mit der unmittelbar darauf angekündigten Zerstörung des Tempels in Verbindung steht, so war dieselbe in Bezug auf den ungläubigen Theil des Volkes doch als ein Strafgericht zu betrachten. Die Aufhebung des Levitischen Cultus, welchen Paulus Hebr. 7, 18 das Schwache und Unnütze nennt, durch den Tod Christi war insofern eine grofse Wohlthat, als die wahre Sündenver-

gebung und die Herbeibringung der ewigen Gerechtigkeit an ihre Stelle trat und statt des alten steinernen Tempels ein neues geistiges Allerheiligste gesalbt wurde und ein weit erhabeneres und segenbringenderes Opfer in der neuen Gemeinde seinen Anfang nahm. In Bezug auf die Aufhebung des Opfercultus als Strafe bemerkt Frischmuth a. a. O. S. 932 : „Non agitur de nudo facto, sed de abrogatione legitima". Mit der Aufhebung des Bundes durch die schmähliche Ermordung Christi wurde zugleich der Opfercultus, der eine von Gott selbst eingesetzte Bezeugung seines Bundes mit Israel war (vgl. Sach. 9, 11), seinem Wesen nach mit aufgehoben. Mochte nun auch der Opfercultus nach dem Morde Christi noch einige Zeit fortdauern, so hatte er doch seine Bedeutung verloren und war als eine blofse äufsere Handlung anzusehen. Mit dem Tode Christi war der göttliche Beschlufs vollzogen und Jerusalem hörte auf die heilige und der Tempel ein Haus Gottes zu sein. Wenn nun in Bezug auf alle drei Gegenstände in unserer Weissagung auch nur der Moment des Todes hervorgehoben und chronologisch bezeichnet wird, so lag doch in demselben alles Folgende mit eingeschlossen und entwickelte sich aus demselben. So wird auch in einer ähnlichen Darstellungsweise mit der Verwerfung des Messias und dem Aufgeben seines Hirtenamtes das Toben der inneren Zwietracht und die Verwüstung der Stadt und des Landes durch auswärtige Feinde in unmittelbare Verbindung gesetzt. Die göttliche Gnade, welche bisher beides verhütet hatte, schwand mit diesem Momente und es kam für die Sache nur darauf an, wie viel oder wie wenig Zeit die natürlichen Ursachen, welche beides herbeiführten, zu ihrer Entwickelung bedurften.

Eine Bestätigung, dafs mit dem Tode Christi der alte Opfercultus aufgehoben worden, liegt auch in der Zerreifsung des Tempelvorhanges im Momente des Todes desselben (Matth. 27, 51; Marc. 15, 38). Hierauf als auf eine symbolische Handlung macht auch Theodoret auf-

merksam, wenn er zu d. V. bemerkt: „Nachdem dieses (wahre) Opfer (des unbefleckten Lammes, welches die Sünden der Welt trägt) dargebracht war, hatten jene (alttestamentlichen Opfer) ein Ende. Deswegen zerriſs auch sogleich nach vollbrachtem Opfer, als unser Erlöser gestorben war, der Vorhang des Tempels von oben bis unten und machte das, was früher nicht gesehen werden konnte, Allen sichtbar und öffnete den Zutritt, welcher früher nicht gestattet war. Denn da der Vorhang das Allerheiligste, worin der Gnadenstuhl (propiatorium), die Cherubim und die Bundeslade waren, von dem Heiligen schied, so zeigte der ganz zerrissene Vorhang an, wie die darin befindliche Gnade von den inneren Theilen gewichen und das gemeinsam geworden sei, wozu früher allein dem Hohenpriester der Zutritt gestattet war. Dieses ereignete sich aber, als das Opfer für die ganze Welt dargebracht war (31).

Das Hiphil הִשְׁבִּית (von שָׁבַת *ruhen, feiern* [arab. سَبَتَ IV. *Ruhe genieſsen*], dann *aufhören, ein Ende nehmen*) bezeichnet eig. *ruhen machen, lassen,* dann *machen,* daſs etwas *aufhöre zu sein, ein Ende machen, aufheben* Ps. 46, 10; Jes. 16, 10; Spr. 18, 18. — זֶבַח (von זָבַח, arab. ذَبَحَ, syr. ܕܒܚ, aber zab. auch ܙܒܚ, äthiop. ዘብሐ [sabĕha], gr. *σφάσσω* mit der Wurzel *σφαγ schlachten*, insbes. zum

---

(31) *Ταύτης (θυσίας) γὰρ λοιπὸν προσενεχθείσης, τέλος ἐκείνη λήψεται· οὗ χάριν, εὐθὺς τῆς θυσίας πληρωθείσης, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀφέντος τὸ πνεῦμα, τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐῤῥάγη ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω, τὰ πάλαι ἀθεώρητα τοῖς πᾶσι ποιοῦν θεωρητὰ, καὶ τὰ ἄψαυστα καὶ ἄβατα ἀποφαίνων βατά, ἐπειδὴ γὰρ τὸ καταπέτασμα διεῖργεν ἀπὸ τῶν ἁγίων τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἔχοντα τὸ ἱλαστήριον, καὶ τὰ Χερουβὶμ, καὶ τὴν κιβωτὸν, ῥαγὲν διόλου τὸ καταπέτασμα διὰ τῶν πραγμάτων ἔδειξεν, ὡς ἀπέστη τῶν ἔνδον ἡ παρεδρεύουσα χάρις, καὶ κοινὰ γέγονε τὰ πάλαι τῷ ἀρχιερεῖ μόνῳ βατά· τοῦτο δὲ γέγονεν ὑπὲρ τοῦ κοσμοῦ παντὸς τῆς θυσίας προσενεχθείσης.*

Opfer schlachten) hat eigentl. die Bedeutung : *Schlachtung, Geschlachtetes* 1 Mos. 31, 54; Ezech. 30, 17 und wird gewöhnlich vom *Schlachtopfer* im Gegensatze zum unblutigen Opfer מִנְחָה 1 Sam. 2, 29; Ps. 40, 7 und vom Brandopfer (עוֹלָה), da wo es diejenigen Schlachtopfer umfafst, die nicht ganz verbrannt wurden, als Sünd-, Schuld- und Dankopfer (2 Mos. 10, 25; 3 Mos. 17, 8; 4 Mos. 13, 5) gebraucht. An unserer Stelle bezeichnen זֶבַח und מִנְחָה alle im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer. — Die Worte : וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם sind zu übersetzen : *und über die Greuelspitze kommt der Verwüster*, und nicht wie de Wette : *und auf der Zinne wird der Greuel der Verwüstung stehen*, und mit Ew. : *und zwar wegen des furchtbaren Gipfels von Greueln.* Gesen. übersetzt unter כָּנָף : *und über der Tempelzinne der Greuel waltet der Verwüster.* Der Prophet verkündigt in diesen Worten eine gänzliche Zerstörung des Tempels, indem die Besitznahme des Obersten den Besitz des Uebrigen voraussetzt. Hat der Feind selbst die höchsten Zinnen der Festung in Besitz, so hat er sie vollkommen eingenommen. כָּנָף *Flügel* steht hier und öfters an anderen Stellen als bildliche Bezeichnung der Spitze. So werden die Enden der Zipfel eines Kleides dessen Flügel genannt 1 Sam. 24, 5. 12; 4 Mos. 15, 38; Ezech. 5, 3; Hagg. 2, 12, eben so die äufsersten Grenzen der Erde, Jes. 11, 12; 24, 16; Job 37, 3; 38, 13; Ezech. 7, 2, im Rabbinischen כַּנְפֵי ריאה *alae pulmonis*, i. e. extremitates pulmonis, im N. T. Matth. 4, 5; Luk. 4, 9 *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* der Gipfel, die Zinne des Tempels, vgl. gegen Kuinöl u. A. Fritzsche. Hier. giebt עַל כְּנַף geradezu durch *in templo* wieder, fafst es aber nicht als stat. constr. — Dieser Sprachgebrauch findet sich auch im Griechischen. Nach Suidas und Hesychius bezeichnet *πτερύγιον* geradezu *ἀκρωτήριον*. Der letztere führt als Beispiele zur Bestätigung an : *πτερύγια, μέρος τε τοῦ ῥυμοῦ, καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ λαβοῦ τὰ ἄκρα, καὶ τοῦ ὠτὸς τὸ ἄνω, καὶ ζύφους τὰ ἑκατέρωθεν, ἢ τὰ ἄκρα τῶν ἱματίων.* — Da

שִׁקּוּץ *Greuel, Abscheu* vom in Kal ungebräuchlichen שָׁקַץ *abscheulich, greulich sein,* in Piel *verunreinigen* 3 Mos. 11, 43; 20, 25 und *verabscheuen* Ps. 22, 25; 3 Mos. 11, 11; 5 Mos. 7, 26) *vom Götzendienst* Zach. 9, 7, sehr häufig aber von Götzenbildern 1 Kön. 11, 5; 2 Kön. 23, 13, Plur. *Götzenbilder* 2 Kön. 23, 24 vorkommt, so kann man auch diese Beziehung hier mit einschliefsen. Die Greuelspitze ist die Spitze des durch Greuel entweihten Tempels, welcher nicht mehr den Namen eines Tempels Jehovas, sondern den Namen eines Götzentempels verdient. Diese Bezeichnung deutet dann den Grund an, warum über den Tempel die ihm angekündigte Verwüstung ergehen soll. — Das Particip Poel מְשׁוֹמֵם (von שָׁמֵם eigentl. *stumm sein, schweigen,* dah. *staunen, starr sein,* dann *öde, leer, verwüstet sein*, Ezech. 33, 28; 35, 12. 15, Part. שׁוֹמֵם *verwüstet* Klagl. 1, 4; 3, 11, Plur. fem. שׁוֹמֵמוֹת *vastata, verwüstete Oerter, Verwüstungen* Jes. 61, 4; Dan. 9, 18. 26) bezeichnet hier *Verwüster,* wie dieses deutlich aus מְשׁוֹמֵם Kap. 11, 31 hervorgeht, wofür auch die gewöhnliche causative Bedeutung von Poel spricht. Für diese Bedeutung spricht auch der deutliche Gegensatz des מְשׁוֹמֵם und שׁוֹמֵם, welches nicht, wie Gesenius bei שָׁמֵם behauptet, *Verwüster*, sondern *Verwüstetes* bedeutet. Die Bedeutung : *Verwüstetes, Verwüstung* hat שֹׁמֵם auch Kap. 8, 13; 12, 11. Der Prophet spricht nach dem Gesagten von einer Greuelspitze des Tempels, weil derselbe ein Haus der Greuel durch die Entheiligung des Bundesvolkes selbst geworden war und dadurch die Zerstörung desselben herbeiführte.

1. Für diese Erklärung spricht zunächst der übrige Inhalt der Weissagung. Der alte Tempel wird nach derselben als ein Haus bezeichnet, welches durch den Unglauben des Volkes und durch die Ermordung des Messias in ein Haus der Greuel verwandelt ist und deswegen zerstört werden soll; wogegen im Gegensatze zu einem neuen wahren Tempel ein Allerheiligstes nach V. 24 am Ende der 70 Wochen gesalbt werden soll. Der Aufhebung der

Opfer, welche keine wahren Opfer mehr sind, entspricht die Zerstörung des Tempels, welcher kein Tempel und keine Wohnung des wahren Gottes mehr ist.

2. Die Zerstörung des serubabelschen Tempels steht zu der des salomonischen in sehr enger Beziehung. Beide wurden in Folge des Abfalls von dem einen wahren Gott und der Entheiligung seines Heiligthums zerstört. Es wird diefs so oft hervorgehoben, dafs selbst die Verblendeten es anerkennen mufsten. Gott wollte es dem Bundesvolke klar vor Augen stellen, dafs die Theokratie nicht Schein, sondern eine Wahrheit sei. Die zweite Zerstörung erfolgte gerade an demselben Tage, wie die erste. Nachdem Josephus de bello Judaico 6, 4. 5, p. 385 ed. Hav. erzählt hat, dafs Titus den Tempel habe schonen wollen, dieses Vorhaben aber durch den göttlichen Beschlufs vereitelt worden sei, sagt er : *παρῆν δ' ἡ εἱμαρμένη χρόνων περίοδος, ἡμέρα δεκάτη λώου μηνὸς, καθ' ἣν καὶ τὸ πρότερον ὑπὸ τοῦ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέως ἐνεπρήσθη.* Durch diese Uebereinstimmung, welche keine zufällige sein kann, wurde ein Beweis geliefert, dafs beide Zerstörungen in Folge göttlichen Beschlusses geschehen seien und die Propheten dieses nur durch göttliche Belehrungen erkannt haben. Dieser Zusammenhang beider Begebenheiten liefert daher einen nicht unwichtigen Beweis, dafs unsere Erklärung die richtige sei, indem nach derselben die Ursache und Wirkung in dieselbe Verbindung mit einander treten, wie sie sich in den Ankündigungen der früheren Zerstörung findet, und zwar um so mehr, da Daniel selbst noch Zeuge dieser Verbindung gewesen und da er die Schriften der älteren Propheten deutlich erfafst hatte, durch ihr Studium die unmittelbare Anregung zu der Fürbitte erhielt, welche die Weissagung veranlafste. Einige Stellen mögen dieses bestätigen. 2 Kön. 21, 2 ff. heifst es : „Manasses that das Böse in den Augen Jehovas nach den Greueln der Völker, welche Jehova vertrieben hatte vor den Kindern Israels; — und erbaute Altäre im Tempel Jehovas, — und setzte

das Bild der Aschera, welches er gemacht hatte, in den Tempel. — Und Jehova redete durch seine Diener, die Propheten : weil Manasses diese Greuel gethan hat, — und auch Juda sündigen gemacht hat durch seine Scheusale, — deshalb spricht also Jehova — siehe, ich bringe Böses über Jerusalem und Juda — und ich ziehe über Jerusalem die Meſsschnur Samarias — und ich zerstöre den Ueberrest meines Erbtheiles und gebe sie in die Hand ihrer Feinde — weil sie das Böse gethan haben in meinen Augen". Jerem. 7, 30 : „Sie (die Söhne Judas) setzen ihre Greuel in das Haus, über welches mein Name genannt ist, um es zu verunreinigen", V. 11. 14 : „Ist denn eine Höhle der Frevler dies Haus, über welchem mein Name genannt wird, in euren Augen? — So will ich dem Hause, über welchem mein Name genannt wird, worauf ihr vertraut und dem Orte, welchen ich gegeben habe euch und euren Vätern, thun, wie ich Silo gethan habe". Ezech. 5, 11 : „Deſshalb, so wahr ich lebe, spricht Jehova, weil du dein Heiligthum verunreinigt hast, *durch alle deine Greuel und durch alle deine Scheusale* (בְּכָל־שִׁקּוּצַיִךְ וּבְכָל־תּוֹעֲבֹתָיִךְ), so will ich euch wegnehmen, und mein Auge soll kein Mitleid hegen, und ich werde nicht schonen." Ezech. 7, 8. 9 : „Ich gebe über dich alle deine Greuel. — Wie deine Wege will ich über dich geben, und deine Greuel sollen in deiner Mitte sein". V. 20 : „Und deine herrliche Zierde (deinen Tempel) hat er in Uebermuth verwandelt, und die Bilder ihrer Greuel machten sie zu Scheusalen darinnen; deshalb gebe ich sie ihnen zur Unreinigkeit, und ich gebe sie (ihre Zierde) in die Hand der Fremden zur Plünderung, und den Gottlosen zum Staube, und sie entheiligen sie". V. 22 : „Und ich kehre mein Angesicht weg von ihnen, und sie, die Feinde, entheiligen meinen verborgenen Ort (das Allerheiligste) und es kommen darein Frevler und entheiligen es". Daſs unter herrliche Zierde, Prachtzierde der Tempel zu verstehen ist, beweisen nicht nur הִלְלוּהָ V. 21, das Allerheiligste V. 23,

sondern auch die Parallelstelle 24, 11 : „Siehe, ich entheilige mein Heiligthum, meine herrliche Pracht, eure Augenlust, eure Seelenweide“; vgl. Jer. 7, 4; Jes. 66, 3. 4. In diesen Weissagungen steht die des Daniel in demselben Verhältnisse, wie wir ein solches oben zwischen Sach. 11, 9 und den zwei Weissagungen des Jeremia dargethan haben.

3. Daſs unsere Erklärung die richtige und die Ursache der Zerstörung des Tempels eine Folge der Entheiligung desselben durch das Bundesvolk sei, bestätigt auch dasjenige, was Daniel Kap. 11, 31 ff. von der Entweihung des Tempels zur Zeit des Antiochus Epiphanes weissagt. V. 31 daselbst heiſst es : „und Arme (brachia) werden aus ihm aufstehn und entheiligen das Heiligthum, die Veste, und wegnehmen das Beständige, und geben (aufstellen) den Greuel (הַשִּׁקּוּץ) als einen Verwüstenden“ d. i. der verwüstet, Verwüstung zur Folge hat. Es ist nicht zweifelhaft, daſs beide Stellen, welche mehrere characteristische Ausdrücke gemeinsam haben, in innerer Verwandtschaft stehen. — זְרוֹעַ *Arm* wird öfters tropisch zur Bezeichnung der *Macht, Kraft* 2 Chron. 32, 8; 1 Mos. 49, 24, insbesondere der *Heeresmacht*, des *Heeres* Dan. 11, 15. 22. 31 und concret des *Mächtigen, Kräftigen* Jes. 9, 19 und daher hier im Plural der *Mächtige* gebraucht, wofür auch das Mascul. spricht, da sonst זְרוֹעַ gewöhnlich ein Femin. ist. Das Suffix in מִמֶּנּוּ bezieht man am besten auf בְּרִית *Bund* im vorhergehenden Verse, welches für das Bundesvolk steht, vgl. Ewald S. 640. — Zwischen dem : „sie nehmen weg“ und dem „das Beständige“ findet ein deutlicher Gegensatz statt. — Dasjenige, was sie wegnehmen, sind die Zeichen der Verehrung und Herrschaft Jehovas. Man hat daher nicht ausschlieſslich hier die täglichen Opfer zu verstehen. Das תָּמִיד *beständig, immerfort* kommt, wenn es, wie hier, allein steht, nie von einem einzelnen Objecte vor; mit einem anderen Nomen verbunden wird es auſser vom täglichen *Brandopfer* 4 Mos. 28, 6. 10. 15. 23. 24; Dan. 8, 11. 12. 13; 11, 31, auch von dem Feuer

des Altars, von den heiligen Lampen und von den Schaubroden 4 Mos. 4, 7 gebraucht. Man kann daher mit Gousset s. v. annehmen, dafs der Prophet alles dieses umfassen wollte. Das *geben, setzen* steht in Beziehung auf das *wegnehmen*. Sie setzen in seine Stelle. Durch הַשִּׁקּוּץ *der Greuel* bezeichnet Gabriel das ganze abgöttische Wesen und Treiben. Sie geben dieses als ein *verwüstendes*, weil ihre Handlung die Verwüstung als gerechte Strafe nach sich zieht, genau entsprechend dem : „sie entheiligen das Heiligthum, die Veste". Weil sie den Tempel, welcher bei seiner Heilighaltung ihnen Schutz gewährte, entweiht haben, so sollen sie jetzt den Feinden Preis gegeben werden und ihre gerechte Vergeltung erhalten. Den Gegensatz zu dem Geben (Setzen) des Greuels als eines verwüstenden, als des terminus a quo der Bedrängung, bildet das Geben (das Setzen) des Greuels als eines verwüsteten, die durch Gott zu bewirkende Vernichtung desselben, als der terminus ad quem. Bei dieser Auffassung stimmt diese Stelle mit der unsrigen nach der gegebenen vollkommen überein. Nach beiden ist die abominatio eine solche, quae vastationis syrma, ut peccatum poenam post se trahit. — Abominationes considerantur ut peccatum et antecedens, quod per supervenientem vastatorem iusto dei iudicio vindicatur". S. Lampe in der Abhandlung über das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, in der Bibl. Brem., cl. 3, p. 990 sqq. Berth. erklärt mit vielen älteren Auslegern : „Und seine (des Antiochus Epiphanes) Besatzungstruppen werden das befestigte Heiligthum entweihen, das tägliche Opfer abschaffen und den Verwüstungsgreuel aufstellen". Nach dieser Auffassung wird der Greuel nicht als aus der Mitte des Bundesvolkes selbst, sondern als von den Heiden ausgehend bezeichnet. Gegen diese Erklärung sprechen nicht blofs die sprachwidrige Deutung des הַתָּמִיד und das הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם, sondern auch folgende Gründe. 1) Ein Hauptgrund gegen diese Erklärung liegt im Zusammenhange. V. 30. 32 ist von den Mitgliedern des Bundes-

volkes selbst die Rede, welche treulos den Bund Jehovas verlassen haben. Es kann daher mitten dazwischen nicht von den heidnischen Besatzungstruppen die Rede sein. 2) Das וּזְרֹעִים kann nicht *Heere* bezeichnen, weil dann, wie V. 15 und 22, das Femininum stehen müfste. 3) Auch führt das הַמָּעוֹז, *die Veste,* auf eine Entheiligung von Seiten des Bundesvolkes selbst, weil es im Gegensatze zu וְחִלְּלוּ *sie entweihen,* auf das Strafbare und Thörichte der Handlung aufmerksam macht. Die treulosen Mitglieder des Volkes berauben sich selbst ihrer wie eine Veste sie schützenden Heiligthums. — Die *zweite* Stelle findet sich Kap. 8, 12, wo es heifst : וְצָבָא תִּנָּתֵן עַל־הַתָּמִיד בְּפָשַׁע *und das Heer wird gegeben ob des Beständigen als Sünde,* d. h. weil das Bundesvolk durch die Abschaffung des Beständigen, der Zeichen der Verehrung und Herrschaft Jehovas, verschuldet worden, so wird es zur gerechten Strafe als Sünde gegeben, also behandelt werden, als ob es die personificirte Sünde selbst sei. Für die Bezeichnung des צָבָא als eines Heeres Jehovas, des Bundesvolkes, sprechen die Verse 10. 11, wo es in dieser Bedeutung vorangeht. Es wird hier wie Jes. 40, 2 und im Plural stets als Femininum gebraucht. Dafs das בְּפָשַׁע durch *als Sünde* zu übersetzen ist, — indem das בְּ hier dasjenige ist, was zur Bezeichnung des Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen dient — vgl. die zu V. 26 angeführten Stellen — geht aus V. 13 עַד־מָתַי הֶחָזוֹן הַתָּמִיד וְהַפֶּשַׁע שֹׁמֵם תֵּת וְקֹדֶשׁ וְצָבָא מִרְמָס : hervor, wo das Bundesvolk geradezu als הַפֶּשַׁע bezeichnet wird. Man mufs übersetzen : *wie lange wird dauern das Gesicht, das Beständige und der Frevel verwüstet, das Geben so wohl das Heiligthum als auch das Heer zur Zertretung* (Verwüstung, d. i. bis wie lange d. i. auf welche Zeitlänge bezieht sich die Weissagung von dem täglichen Cultus und dem Verwüstungsgreuel und von der Zertretung des Heiligthums und des Heeres)? Dem שֹׁמֵם als *ein verwüstetes* entspricht das תֵּת מִרְמָס, *geben als Zertretung, dem* הַתָּמִיד das קֹדֶשׁ, dem הַפֶּשַׁע das צָבָא.

Ist nun diese Erklärung des כְּפֶשַׁע richtig, so muſs das עַל־הַתָּמִיד das Substrat dieser Gebung als Sünde bezeichnen, dasjenige, wodurch das Bundesvolk aus Gerechtigkeit in Frevel verwandelt worden, die durch seine Schuld geschehene Entheiligung des Heiligthums, wie sie im Vorhergehenden geschildert worden. Eine Bestätigung der gegebenen Erklärung enthält V. 23, wonach die Bedrängung des Bundesvolkes eintreten soll כְּהָתֵם הַפֹּשְׁעִים *wenn die Frevler vollendet,* d. h. das Maſs der Sünde vollgemacht und dadurch die Strafe mit Gewalt herbeigezogen haben. — Daſs die groſsen Leiden, welche Antiochus Epiphanes über das Bundesvolk gebracht hat, hauptsächlich über dasselbe in Folge der Entheiligung des Tempels und als gerechte Strafe gekommen sind, bestätigt auch die Geschichte. Sind auch nach der Geschichte nicht die Heiden, sondern die Juden selbst die eigentlichen Urheber der Entheiligung des Tempels, so haben wir auch hierin eine Bestätigung der gegebenen Erklärung. Da diese Stellen zugleich dazu dienen, das göttliche Verfahren, wie es der Weissagung und der Erfüllung zu Grunde liegt, näher kennen zu lernen, so wollen wir einige anführen.

Daſs die abtrünnigen Mitglieder des Bundesvolkes die Ursache seiner Leiden nicht nur in so weit waren, als sie zuerst den Antiochus Epiphanes veranlaſsten, sich in die Angelegenheiten der Juden einzumischen (vgl. 1 Macc. 1, 11), sondern es auch dadurch wurden, daſs sie durch ihre Frevel die göttliche Strafe herbeiriefen, ersehen wir aus 2 Macc. 4, 15 ff., indem es nach Erwähnung des gottlosen Treibens des heidnisch gesinnten Hohenpriesters Jason und anderer untreuen Priester hier heiſst : *καὶ τὰς μὲν πατρῴους τιμὰς ἐν οὐδενὶ τιθέμενοι, τὰς δὲ ἑλληνικὰς δόξας καλλίστας ἡγούμενοι· ὧν καὶ χάριν περιέσχεν αὐτοὺς χαλεπὴ περίστασις, καὶ ὧν ἐζήλουν τὰς ἀγωγὰς καὶ καθάπαν ἤθελον ἐξομοιοῦσθαι, τούτους πολεμίους καὶ τιμωρητὰς ἔσχον· ἀσεβεῖν γὰρ εἰς τοὺς θείους νόμους οὐ ῥᾴδιον, ἀλλὰ ταῦτα ὁ ἀκόλουθος καιρὸς δηλώσει.* Dagegen wird Kap. 3, 1. 2 die treue

Beobachtung der göttlichen Gesetze als die Ursache angegeben, warum sich Jerusalem einer glücklichen Ruhe und Achtung selbst bei den Heiden zu erfreuen hatte, denn es heifst hier : *τῆς ἁγίας τοίνυν πόλεως κατοικουμένης μετὰ πάσης εἰρήνης καὶ τῶν νόμων ἔτι κάλλιστα συντηρουμένων διὰ τὴν Ὀνίου τοῦ ἀρχιερεώς εὐσέβειάν τε καὶ μισοπονηρίαν· συνέβαινε καὶ αὐτοὺς τοὺς βασιλεῖς τιμᾷν τὸν τόπον, καὶ τὸ ἱερὸν ἀποστολαῖς ταῖς κρατίσταις δυξάζειν.* — Dafs viele abtrünnige Juden Mithelfer der Entheiligung des Heiligthums waren, erhellt aus 1 Macc. 1, 13 ff., wonach die Syrer nach ihrer Eroberung auf Zion ein Castell anlegten und mit abtrünnigen Juden besetzten; *καὶ ἔθηκαν*, heifst es daselbst, *ἐκεῖ ἔθνος ἁμαρτωλὸν, ἄνδρας παρανόμους καὶ ἐνίσχυσαν ἐν αὐτῇ.* (Hiermit stimmt auch Josephus Archaeol. 12, 5, 4 überein; vgl. J. D. Michaelis z. d. St.) Nach V. 36 u. 37 war jene Besatzung ein Hinterhalt für das Heiligthum, und viel unschuldiges Blut um das Heiligthum und entweihte es. *Καὶ ἐγένετο*, heifst es, *εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι καὶ εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντὸς, καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος, καὶ ἐμόλυναν τὸ ἁγίασμα.* Nach V. 52 ff. waren auch abtrünnige Mitglieder mit thätig, einen heidnischen Altar, das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, welche die Verwüstung zur Folge hatte, aufzustellen. Denn es heifst hier : *καὶ συνηθροίσθησαν ἀπὸ τοῦ λαοῦ πρὸς αὐτοὺς πολλοὶ· πᾶς ὁ ἐγκαταλίπων τὸν νόμον, καὶ ἐποίησαν κατὰ ἐν τῇ γῇ, κ. τ. λ., καὶ ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρεμώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, καὶ ἐν πόλεσιν Ἰούδα κύκλῳ ᾠκοδόμησαν βωμούς·* Und nach V. 64 *καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ἰσραὴλ σφόδρα* traf das Bundesvolk dieses grofse Strafgericht wegen seiner Frevel. Es waren auch die abtrünnigen Juden, welche dem Antiochus die Thore Jerusalems öffneten (vgl. Flavius Joseph. Alterth. 12, 5, 3), und als er das Heiligthum entweihte, hatte er als Führer den Menelaos, *τὸν καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος προδότην γεγονότα*, 2 Macc. 5, 15 ff. V. 17 daselbst werden als Grund, warum Gott die Ent-

heiligung zuliefs, die Sünden der Einwohner Jerusalems angegeben, indem es hier heifst : *διὰ τὰς ἁμαρτίας τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἀπώργισται βραχέως ὁ δεσπότης· διὰ γέγονε περὶ τὸν τόπον παρόρασις.* In welchem Zusammenhange die Schicksale des Tempels mit dem Verhalten des Volkes stehen, wird daselbst V. 19 und 20 mit den Worten angegeben : *οὐ διὰ τὸν τόπον* (den Tempel) *τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο· διόπερ καὶ οὗτος ὁ τόπος συμμετασχὼν τῶν τοῦ ἔθνους δυσπετημάτων γενομένων, ὕστερον εὐεργετημάτων ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐκοινώνησε, καὶ ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ, πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανορθώθη.* Hiernach ist das Schicksal des Tempels abhängig von dem Verhalten des Volkes, indem Gott nicht des Tempels wegen das Volk, sondern des Volkes wegen den Tempel gewählt.

4. Bestätigt wird unsere Erklärung auch durch Josephus, der bell. Jud. IV, 6, 3, p. 292 von den Zeloten sagt : *καὶ τὴν κατὰ τῆς πατρίδος προφητείαν τέλους ἠξίωσαν· ἦν γάρ δὴ τισπαλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι, καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψῃ, καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιαίνωσι τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος· οἷς οὐκ ἀπιστήσαντες οἱ ζηλωταὶ διακόνους ἑαυτοὺς ἐπέδοσαν.* Nach dieser Stelle, welche sich offenbar auf unsere Stelle bezieht, wie *παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν* beweist, verstand man unter den שִׁקּוּצִים *Greuel,* durch welche von den schlechten Mitgliedern des Bundesvolkes selbst der Tempel entheiligt werden sollte; und wie allgemein verbreitet nicht nur überhaupt die Beziehung auf die Zerstörung durch die Römer, sondern auch speciell diese Auffassung sein mufste, erhellt aus der ausdrücklichen Bemerkung des Josephus, dafs selbst die Zeloten sie getheilt haben, vgl. auch 6, 2, 3.

5. Die von uns zugegebene Erklärung bestätigen auch die Worte Christi selbst Matth. 24, 15. 16 *ὅταν οὖν ἴδητε βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ*

προφήτου ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ — ὁ ἀναγινώσκων νοείτω — τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη, und Marc. 13, 14: *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστὼς, ὅπου οὐ δεῖ· ὁ ἀναγινώσκων νοειτω τότε οι κ. τ. λ.* Nach einer sehr verbreiteten Erklärung, welche Schott, comment. in serm. de reditu p. 17 sqq., ausführlich zu begründen gesucht hat, bezeichnet das *βδέλυγμα τ. ἐρημ.*, abominatio devastationis, s. v. a. abominatio devastanda, was nach Kuinöl als abstractum pro concreto für detestabilis desolator stehen soll. Und diefs soll dann bezeichnen exercitum Romanorum Hieros. devastaturum, milites paganos idolorum cultores, ideoque vel hac de causa abominandos. Dagegen verstehen andere Ausleger, wie Olearius, observ. in Matth. p. 662, Lampe a. a. O., Reland, Elsner und Hengstb. unter dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημ.* . . ausschliefslich den Greuel, welcher von den Juden selbst aufgestellt, die Verwüstung zur Folge haben mufste, den Greuel, dem die Verwüstung so angehört, wie die Wirkung der Ursache, ein Genitiv gerade so, wie in *αἱρέσεις ἀπωλείας* 2 Petr. 2, 1 und ähnlich dem *ἀνάστασις ζωῆς*. Das *ἑστὼς* erklärt sich aus der auch bei Daniel vorkommenden bildlichen Bezeichnung der Greuel, wodurch der Tempel verunreinigt wurde, als dort aufgestellte Götzen, entlehnt aus der früheren Zeit, wo sich der Greuel wirklich auf diese Weise darstellte. — Den Hauptgrund für die gangbare Erklärung entnimmt man aus der Parallelstelle Luc. 21, 20 *ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλὴμ, τότε γνῶσις, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς*, worin die Umzingelung Jerusalems durch die Römer als Merkmal der bevorstehenden Zerstörung und als Zeichen, dafs es Zeit zur Flucht sei, angegeben wird. Allein diese Stelle beweist nicht, was sie beweisen soll. Denn Christus konnte zu derselben oder zu verschiedener Zeit aus der Weissagung Daniels auf die verschiedenen Merkmale der Zerstörung aufmerksam machen und Lucas das *äufsere* Merkmal, welches er aus Daniel 9, 26 (*καὶ βασιλεία ἐθνῶν*

φθερεῖ τὴν πόλιν) entnommen hatte, gerade dieses anführen, weil es das Deutlichste war und nicht, wie das Andere, zu seinem Verständnifs eine tiefere Ergründung des Daniel voraussetzte, wie sie Lucas von seinen Lesern nicht erwarten konnte, Matth. und Marcus dagegen das *Innere*, aus V. 27 Entnommene, was der Zeit nach mit dem äufseren zusammenfiel, so dafs der aufmerksame Beobachter an jedem von beiden genug hatte.

Dafs man der gangbaren Erklärung seine Zustimmung versagen müsse, erhellt aus den grofsen Schwierigkeiten, welche dieselbe treffen. Bei der verschiedenen Auffassung des *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* nimmt die Hauptschwierigkeit eine verschiedene Gestalt an. Diejenigen Ausleger, welche unter dem heil. Orte den Tempel verstehen, können es nicht erklären, wie die schickliche Zeit der Flucht gerade der Moment sein kann, wo es schon zu spät war und selbst für die Frommen, welche das grofse Elend der Belagerung überstanden hatten, keine Flucht mehr möglich war. Ist der heil. Ort der Tempel, so pafst gar nicht die Parallelstelle bei Lucas. Denn wenn auch die Merkmale bei den verschiedenen Evangelisten verschieden sein können, so müssen sie doch der Zeit nach zusammenfallen und nicht so auseinander liegen, wie der erste Anfang der Belagerung der Stadt und die vollendete Eroberung. Hält man mit anderen Erklärern den *τόπος ἅγιος* für die Umgegend von Jerusalem, so erklärt man gegen den Sprachgebrauch. 1) Denn es erhellt aus dem Worte *τόπος*, dafs nur vom Tempel die Rede sein kann. Es wird zwar Jerusalem heilige Stadt und Palästina heiliges Land genannt; es findet sich aber keine einzige Stelle im A. u. N. T., wo *τόπος ἅγιος* anders als vom Tempel gebraucht wird, vgl. Apostelg. 6, 13 *κατὰ τοῦ τόπου ἁγίου τούτου*; 21, 18 *κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον*. Dafs auch das hebräische מָקוֹם *τόπος* eine gewöhnliche Bezeichnung des Tempels war, hat le Moyne im Comment. zum Jer. 23, p. 165 gezeigt. Auch ist Jes. 6, 13, auf welche Stelle sich Schott

beruft, nicht von der Umgegend um Jerusalem, sondern vom Tempel im Hebräischen sowohl, wie in der alexand. Uebersetzung die Rede. Denn es wird hier verheifsen, dafs die kostbaren Bäume des Libanon zum herrlichen Ausbau des Tempels dienen sollen : *καὶ ἡ δόξα τοῦ λιβάνου πρὸς σὲ ἥξει — δοξάσαι τὸν τόπον τὸν ἅγιόν μου.* — 2) Für die Bezeichnung des Tempels und gegen die Umgegend von Jerusalem spricht auch das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, wodurch allgemein zugestanden die Entweihung des Tempels bezeichnet wird. Ist es auch kaum zweifelhaft, dafs Christus die Worte der alexand. Uebersetzung *βδέλυγμα τ. ἐρημ.* vor Augen hatte, so zeigt doch auch die Verbesserung *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* statt ihres *ἐπὶ τὸ ἱερὸν*, dafs er sich an die unter dem Volke recipirte nur in so weit anschlofs, als sie den Grundtext ohne wesentliche Entstellung wiedergab. Ist aber in der alex. Uebersetzung sowohl, wie im Grundtexte, vom Tempel die Rede, so kann man unter *τόπος ἅγιος* nicht etwas anderes verstehen, und zwar um so mehr, als unmittelbar auf das *ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* die Hinweisung auf Daniel folgt. — 3) Für die Erklärung vom Tempel spricht auch die Beziehung auf das Vorige. Die äufsere Veranlassung hatte Jesus zu seiner Rede dadurch erhalten, dafs ihm die Jünger die Gebäude des Tempels zeigten, deren *ἐρήμωσις* er V. 2 beschrieben hatte, als die Jünger ihn fragten, wann dieses geschehen werde. Wenn nun hier, in genauerer Beziehung auf das Vorhergegangene, von einem Greuel der Verwüstung geredet wird, der an heiligem Orte stehen werde, so kann man unter dem heiligen Orte nur denjenigen verstehen, der früher als solcher bezeichnet worden ist.

Zu den Gründen, welche für unsere Erklärung sprechen, nach der die Verwüstung gerade so dem *inneren* Merkmal als angehörig bezeichnet wird, wie bei Lucas dem *äufseren*, kommen noch folgende : 1) Dafs an unserer Stelle von einer Entweihung des Tempels durch die Juden

die Rede ist, erhellt aus der bloſsen Hindeutung Jesu auf dieselbe. Spräche Daniel nicht von einer Entweihung durch die Juden, welche, wie wir aus Josephus erkannt haben, das שִׁקּוּצִים und das *βδέλυγμα* Daniels allgemein auf eine Verunreinigung des Tempels bezogen, so hätte er zur Vermeidung des Miſsverständnisses sich bestimmter ausdrücken müssen. Da dieses aber nicht geschehen ist, so muſs *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, welche Worte deutlich auf Daniel hinweisen, in dem bekannten Sinne genommen werden. 2) Unsere Erklärung findet auch eine Bestätigung in der Geschichte. Selbst Titus erkennt es an, daſs die groſsen Gräuel, wodurch das Heiligthum entweiht wurde, die Ursache der Zerstörung des Tempels und der Stadt waren. Josephus, der von diesem Gedanken durchdrungen ist, sagt z. B. de bello Judaico l. 4, 5. 2, p. 287, nachdem er den Tod wahrer Vaterlandsfreunde berichtet hat : *ἀλλ' οἶμαι κατακρίνας ὁ θεὸς ὡς μεμιασμένης τῆς πόλεως ἀπώλειαν, καὶ πυρὶ βουλόμενος ἐκκαθαρθῆναι τὰ ἅγια, τοὺς ἀντεχομένους αὐτῶν καὶ φιλοστοργοῦντας περιέκοψε.* 3) Für unsere Erklärung spricht die passende Parallelstelle Matth. 24, 28 : *ὅπου γὰρ ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.* Christus will hier sagen : wo die Sünde ist, da stellt sich auch die Strafe ein. Die Einkleidung ist aus Job 39, 30 entnommen. Das *γὰρ*, worauf Fritzsche seine falsche Auffassung gründet, kann man so erklären : Christi Zukunft wird nicht in einem verborgenen Winkel erfolgen, sondern auf der ganzen Erde sichtbar sein. Denn wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Da nun aber Aas auf der ganzen Erde sein wird, so werden auch die Adler in ihrem ganzen Umkreise, nicht wie früher allein in Judäa, erscheinen. Es bezieht sich diese Stelle im Zusammenhange zwar zunächst auf das Weltgericht; aber doch nur so, daſs die ganz allgemein ausgesprochenen Worte dort speciell angewendet werden und eben wegen ihrer Allgemeinheit zugleich sich auf alle früheren Gerichte mitbeziehen, welche diesem

letzten zum Vorspiele dienen, wie denn der enge Zusammenhang zwischen den verschiedenen Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit schon aus der Verbindung hervorgeht, in welcher in der ganzen Rede Christi die Zerstörung Jerusalems mit dem Weltgerichte erscheint.

Vergleichen wir die Worte Daniels mit denen des Heilandes, so stellt sich eine Verschiedenheit heraus, indem jener mehr allgemein redet und den Tempel überhaupt in und nach dessen Tode als einen durch Götzendienst entheiligten und daher der Zerstörung geweihten darstellt. Dagegen dieser, dem es darauf ankam, seinen treuen Anhängern ein äufserlich wahrnehmbares Merkmal der nahe bevorstehenden Zerstörung zu geben (vgl. ὅταν ἴδητε), einen einzelnen Moment dieser Entheiligung hervorhebt, den nämlich, wo die bisher schon, aber unsichtbar, stattfindende, durch ein gerechtes Gericht Gottes, wie es sich stets im Grofsen und im Kleinen, bei dem Abfalle ganzer Völker und Einzelner wiederholt, in einer so furchtbaren Gestalt auch unter die äufseren Sinne treten sollte, dafs viele von denen, welche die Mithelfer der unsichtbaren Entheiligung waren, von Abscheu vor ihr ergriffen wurden, wie denn die Geschichte der Zeloten bei Josephus nur aus der Thatsache begreiflich wird, dafs das Verbrechen, wenn es seine höchste Stufe erreicht hat, immer in eine Art von Wahnsinn übergeht.

Im Wesentlichen übereinstimmend mit unserer Erklärung ist die von Lampe und weicht nur in der Auffassung des כְּנַף ab. Er versteht darunter nicht die Spitze des Tempels, sondern den Tempel selbst. Der Flügel soll nicht das Aeufsere, sondern das Beschützende und Bedeckende bezeichnen. Er beruft sich auf Stellen, worin, wie 2 Mos. 19, 14; 5 Mos. 32, 11. 12; Ps. 17, 8; 36, 8; Mal. 4, 2 die Hut Gottes über sein Volk unter dem Bilde des Schutzes dargestellt wird, welchen Adler oder andere Vögel ihren Jungen gewähren (vgl. a. a. O. S. 1010 ff.). Eine Parallele würde nach dieser Erklärung die Stelle

Kap. 11, 31 darbieten : „und sie entheiligen das Heiligthum, die Veste“; das כָּנָף würde dann nur der bildliche Ausdruck für das מָעוֹן *Veste* sein. Allein dieser Erklärung steht der Gebrauch des Singulars entgegen, weil überall, wo *Flügel* Bild des Schutzes ist, in den angeführten Stellen des A. T. und an den von Lampe aus griechischen und römischen Schriftstellern beigebrachten, der Natur der Sache angemessen der Plural steht. Lampe beruft sich zwar für seine Erklärung auf Ps. 91, 4 : בְּאֶבְרָתוֹ יָסֶךְ לָךְ; allein das hier gebrauchte collectivische אֶבְרָה bezeichnet *Gefieder* und darf daher nicht mit כָּנָף *Flügel* verwechselt werden. Auch ist nach dieser Auffassung der Ausdruck : *Gräuelflügel*, für : der Tempel, welcher, heilig gehalten, eine Schutzwehr sein würde, nun aber in einen Ort der Gräuel verwandelt ist, und daher nicht dem falschen Vertrauen entsprechen kann, welches das Volk fortwährend auf ihn setzt, sehr hart.

Nach Jahn l. c. p. 161 soll zu erklären sein : super alam abominationum, h. e. super abominabilem exercitum seditiosorum et latronum. Gegen diese Erklärung, in welcher eine gewisse Uebereinstimmung des Gedankens mit der von uns gegebenen sich findet, spricht aber, daſs der Singular כָּנָף nicht vom Heere gebraucht werden kann, weil der bildlichen Darstellung die Vergleichung des feindlichen Heeres mit einem Raubvogel zu Grunde liegt, der seine Flügel über seine Beute ausbreitet. Jes. 8, 8, worauf sich Jahn beruft, steht der Dual כְּנָפַיִם. Auch kommt אֲגַפִּים *alae* bei Ezechiel (12, 14; 17, 21; 38, 6. 9. 22; 39, 4) nur im Plural vor. Dieser findet sich auch in den von Gesenius zu Jes. 1, 335, und im thesaur. s. v. נָפַף beigebrachten Parallelen aus arabischen Schriftstellern, z. B. جَنَاحِ الخَيْلْ *der Flügel der Reiterei* (Arab. vita Tim. T. II, p. 22, Z. 3 ed. Manger). Gegen diese Erklärung vom Heere spricht auch das Verbum שָׁמֵם, indem dieses auf ein Gebäude als das zu zerstörende hinweist, ferner V. 26,

wo שְׁמָמוֹת von den Ruinen der Stadt und des Tempels vorkommt, dem in unserem Verse das מְשֹׁמֵם als das agens und שֹׁמֵם als das patiens der Verwüstung entspricht. Eine specielle Beziehung auf den Tempel liegt auch in der Zusammenstellung der Verwüstung mit der Aufhebung des Opfercultus u. s. w.

Bertholdt, welcher in dem Grundgedanken von uns abweicht, bemerkt zu : *auf dem Flügeldache des Heiligthums wird der Gräuel der Verwüstung stehen* : „die Statue wird hier gemeint, welche Antiochus Epiphanes dem Jupiter Olympius auf dem Flügeldache aufstellen liefs". Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs von jener Aufstellung der Statue weder die ausführliche Relation (1 Makk. 2, 4 und 2 Makk. 6), noch Josephus etwas weifs. Auch bei den übrigen Städten Judas kommt nur die Errichtung von Altären, nirgends von Götzenstatuen vor. Hierzu kommt, dafs die Beziehung unserer Weissagung auf die Zeit des Antiochus Epiphanes nicht blofs unerweislich ist, sondern mehrere Gründe gegen sich hat. 1) Diese Erklärung ist schon wegen des Stat. construct. כְּנַף verwerflich. Die Auffassung Bertholdt's würde den Stat. absol. כָּנָף fordern. 2) Auch gestattet es die hebräische Grammatik nicht, שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם *Gräuel der Verwüstung* zu übersetzen, da das Particip מְשֹׁמֵם in Piel causative Bedeutung hat und nicht *Verwüstung* bedeuten kann. Er beruft sich zwar zur Begründung seiner Erklärung auf die Form מְכַסֶּה eine *Decke* und מְתָעֵב eine *Abscheulichkeit.* Allein מְתָעֵב kommt nicht in der ihm beigelegten, sondern nur als Particip in Piel in transitiver Bedeutung vor, vgl. zu Jes. 49, 7, und das Part. Piel מְכַסֶּה ist kein Abstractum und bezeichnet eigentl. *Bedeckendes.* Was Ewald S. 237 von der Form das Part. Kal bemerkt : „Sie kann zwar als Neut. partic. auch auf Sachen übertragen werden — aber nie subst. abstracta bilden", gilt noch mehr von dem Part. Piel, welches, wie überhaupt die Participien der abgeleiteten Conjugationen, sich näher an seinen Ursprung hält,

als das Particip Kal. Wäre aber auch diese Auffassung überhaupt zulässig, so dürfte sie doch hier schon wegen des offenbaren Gegensatzes des מְשֹׁמֵם zu dem שֹׁמֵם, als des agens zu dem patiens, nicht angewandt werden, und zwar um so weniger, da dieser Gegensatz auch sonst bei Daniel, vgl. 11, 31 mit 12, 11, vorkommt. Hierzu kommt ferner, daſs nach der Berthold t'schen Auffassung nicht der Stat. absol. שִׁקּוּצִים, sondern שִׁקּוּצֵי im Stat. construct. stehen müſste. Es kann im Hebräischen jener Mangel der Nomina composita nicht nur durch die Verbindung zweier Nomina im Stat. const., sondern auch durch die Nebeneinandersetzung im Stat. absol. ersetzt werden, wie z. B. יַיִן תַּרְעֵלָה *Taumelwein* (Ps. 60, 5) und אֱלֹהִים צְבָאוֹת *Heerschaarengott* (Ps. 80, 15), עַנְוָה־צֶדֶק *Mildegerechtigkeit* (Ps. 45, 5), — in welchem Falle die Aussprache die fehlende grammatische Bezeichnung der engen Zusammengehörigkeit ersetzte, — aber diese Verbindung findet dann nur bei solchen nominibus statt, deren Bedeutungen zusammen in einen Begriff verschmolzen werden sollen, während die Bezeichnung durch den Stat. constr. viel weiter ist und jede Art von Beziehung des einen Nomens auf das andere anzeigt. Eine solche Verschmelzung kann aber hier bei den Gräueln und der Verwüstung gar nicht angenommen werden.

Hitzig, der a. a. O. S. 150 diese Worte mit dem Folgenden verbindet, übersetzt : שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם durch *Verwüstungsgräuel* und beruft sich auf אֲדֹנִים קָשֶׁה *harter Herr* (Jes. 19, 4), weil auch hier ein Nomen im Plural mit dem Adjectiv im Singular verbunden sei. Allein dieses Beispiel kann nicht für die Richtigkeit der Uebersetzung : „und über die Spitze des Verwüstungsgräuels, und bis u. s. w. wird es sich ergieſsen", zum Beweise, daſs überhaupt *jeder* Plural für den Singular stehen könne, angeführt werden. Es ist dieses nur bei denjenigen Nominibus der Fall, bei welchen die Pluralform zur Bezeichnung des Abstractums dient und die Sache nicht zugleich auch eine Betrachtung

als Abstractum zuläſst, wie אֱלֹהִים, אֲדֹנִים, בְּעָלִים, indem die ersteren beiden geradezu in der Bedeutung: *Macht* und *Herrschaft* stehen, vgl. Ewald, S. 641. Wollte man hiernach das שִׁקּוּצִים, was nie anders, wie als wirklicher Plural vorkommt, erklären, so könnte man nur übersetzen: *verwüstende Gräuel-* oder *Götzenschaft.* Aber die todten Götzen des Antiochus Epiphanes können nicht als Urheber der Verwüstung betrachtet werden. Daſs die Uebersetzung: „über den Flügel oder die *Spitze* der verwüstenden Gräuelschaft", keinen angemessenen Sinn giebt, ist einleuchtend. Mit der Erklärung Bertholdt's ist auch die falsche Auffassung des כָּלָה וְנֶחֱרָצָה, so wie des תִּתַּךְ und des שֹׁמֵם unzertrennlich verbunden. — Auberlen z. d. St. übersetzt den zweiten Theil unseres Verses: *und ob des verwüstenden Gipfels von Gräueln und bis zur Gerichtsvollendung, der festgesetzten, wird es über das Verwüstete triefen.* Er verbindet nach dem Vorgange von Ewald u. A. מְשֹׁמֵם als Adjectiv mit כְּנַף. Als Gründe für diese Auffassung führt er 1) die Analogie von הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם 11, 31, vgl. 12, 11 an, und 2) den Umstand, daſs so die überflüssige Wiederholung des schon V. 26 Gesagten vermieden werde, und 3) daſs so die Uebersetzung βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (LXX, Matth. 24, 15) vermieden werde. Allein diese Gründe sind ohne Beweiskraft. Denn daraus, daſs 11, 31 מְשֹׁמֵם ein Adjectiv zu הַשִּׁקּוּץ ist, folgt nicht, daſs jenes mit כְּנַף zu verbinden ist. Der Unterschied besteht hier schon darin, daſs מְשֹׁמֵם *verwüstend, Verwüster* nicht mit שִׁקּוּץ, sondern כְּנַף verbunden wird. Gegen diese Erklärung spricht, daſs כְּנַף zwar vom Zipfel des Kleides und vom Ende der Erde vorkommt, aber in keiner Stelle das Aeuſserste, Furchtbarste der Vergehen und Gräuel bezeichnet, und Matth. 4, 5 die Zinne des Tempels *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* genannt wird. V. 27 enthält keine einfache Wiederholung von V. 26, wo von einer bloſsen Zerstörung der Stadt und des Heiligthums die Rede ist, sondern verkündigt eine völlige und bleibende. Die

Uebersetzung der LXX *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* und Matth. 24, 15 kann nicht zum Beweise dienen, da sie nicht wörtlich ist und unsere Uebersetzung auch den bei Matth. angegebenen Sinn enthält. Da Matth. 24, 15 vom Gräuel der Verwüstung an heil. Stätte die Rede ist, so spricht dieses vielmehr dafür, כְּנַף von der Zinne des Tempels zu erklären.

Bei Uebersetzung und Erklärung der letzten Worte : וְעַד־כָּלָה וְנֶחֱרָצָה תִּתַּךְ עַל־שֹׁמֵם findet sich wieder eine Verschiedenheit bei den Gelehrten. Nach unserer Auffassung sind sie zu übersetzen : *und zwar bis Vollendetes und Abgeschnittenes triefen wird über den Verwüsteten* oder *das Verwüstete.* Theodotion giebt diese Worte wieder : *καὶ ἕως τῆς συντελείας καίρου συντελεία δοθήσεται ἐπὶ ταῖς ἐρήμωσιν;* de Wett. : *bis daſs Verderben und Vernichtung sich ergieſset auf den Verwüster;* Ew. : *doch bis Untergang und Entscheidung sich auf das Furchtbare ergieſst!* Dathe : *quae vastatio et destructio istorum locorum erit aeterna;* Maurer : *et quidem (et durabit quidem ista calamitas) donec exitium et quidquid poenarum decretum est, se effundet super vastatorem;* v. Lengerke : *et quidem usque ad consummationem (irae divinae,* 8, 19) *et usque dum poena decreta se effundet super vastatorem;* Rosenm. : *et (s. tum vero) usque ad consummationem et hanc praecisam effundetur s. v.* Um zum richtigen Verständniſs dieser so verschieden erklärten Worte zu gelangen, wird es nöthig sein, die Bedeutung der einzelnen Worte näher zu bestimmen. — Was zuerst das עַד betrifft, so sind die alten Uebersetzer und fast alle neuere Ausleger darüber einverstanden, daſs es nicht, wie Dathe meint, *aeternitas*, wie Ps. 9, 6. 19; 10, 16; 19, 10; 21, 5; 45, 7, sondern *bis* bedeutet, wie es auch die Masorethen durch die Verbindung mit כָּלָה deutlich zu erkennen geben. — Das כָּלָה nehmen die Ausleger und Lexicographen gewöhnlich in der Bedeutung : *Vollendung,* die hier die vollendete Vertilgung bezeichnen soll. Da כָּלָה ein Femininum vom Adjectiv כָּלֶה, wie יָפָה Fem. von יָפֶה *schön* ist, so erregt gegen jene Annahme schon

die Form des Wortes Verdacht. Das Masculinum כָּלֶה kommt 5 Mos. 28, 32 in der Bedeutung : *schmachtend, deficiens, tabescens* vor. Der Form כָּלֶה von den Verbis ל'ה entspricht die Form der regelmäfsigen Verba קָטֵל, welche immer Adjectiva intransitiven Begriffs (vgl. דָּשֵׁן *fett*, יָבֵשׁ *trocken*), nie Abstracta, am wenigsten solche intransitive Begriffe bildet, vgl. Ewald S. 231. 422 und Gesen. Lehrgeb. §. 120, S. 486 f. Was die Form fordert, bestätigt auch der Sprachgebrauch. Wo כָּלָה als Femin. vorkommt, bezeichnet es beständig *Vollendetes.* Deutlich ist diese Bedeutung Zeph. 1, 18, wo das כָּלָה mit einem anderen Particip verbunden wird : כִּי כָלָה אַךְ־נִבְהָלָה יַעֲשֶׂה אֵת כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ *denn Vollendetes, nur Furchtbares thut er (Jehova) mit allen Bewohnern des Landes.* Nicht weniger deutlich sind Jes. 10, 23; 28, 22, wo das כָּלָה ebenfalls mit einem anderen Participium verbunden ist. Die öfters vorkommende Redensart : עָשָׂה כָלָה (Nah. 9, 31; Jerem. 4, 27; 5, 18; 30, 11; 46, 28; Ezech. 11, 13; 20, 17) ist nicht zu übersetzen : *zur Vollendung,* sondern *zu einer* oder *zu einem Vollendeten machen.* So heifst es Jer. 46, 28 : „denn Vollendetes will ich thun unter allen Völkern, dich aber will ich nicht zur Vollendeten machen“. 1 Mos. 18, 21 heifst es : „Ich will doch herabsteigen und sehen, ob sie nach dem Geschrei, das zu mir kommt, עָשׂוּ כָּלָה *Vollendetes machen* oder nicht, will ich wissen“. Hier ist entweder zu erklären : ob sie die Sünde vollendet gemacht haben, mit Beziehung auf den vorhergehenden Vers : „Das Geschrei Sodoms und Gomorrhas ist sehr grofs, und ihre Sünde ist sehr schwer“, oder : ob sie's vollgemacht, ob sie's aufs Aeufserste getrieben haben. — Da die Vollendung sich auf den Beschlufs und auf die Ausführung beziehen kann, sowie dieses mehrere Stellen darthun, so fragt sich, welche Vollendung hier genannt sei. Von der Vollendung des Beschlusses kommt das Verbum כָּלָה öfters vor. So z. B. 1 Sam. 20, 7, wo es heifst: „wenn er, Saul, zürnen wird, so wisse, כִּי־כָלְתָה הָרָעָה מֵעִמּוֹ, *dafs das Böse voll-*

endet ist von seiner Seite, dafs er den festen Beschlufs zur Ausführung gefafst hat“. Ebenso V. 9. 1 Sam. 25, 17: „und nun bedenke und siehe zu, was du thust, כִּי־כָלְתָה הָרָעָה אֶל אֲדֹנֵינוּ וְעַל־כָּל־בֵּיתוֹ, *denn fest beschlossen ist das Böse für unseren Herrn und über sein ganzes Haus*“. Esth. 7, 7: „Denn Haman sah, כִּי־כָלְתָה אֵלָיו הָרָעָה מֵאֵת הַמֶּלֶךְ *dafs ihm fest beschlossen sei das Böse vom König*“. Diese Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs das *Vollenden* nicht nur im Allgemeinen vom Beschlusse gebraucht wird, sondern dafs es durch den Sprachgebrauch speciell auf den vollendeten Beschlufs, Jemanden Leid zuzufügen, beschränkt wurde. Weshalb es in bonam partem nie vorkommt, vgl. noch Sprüchw. 22, 8 und Schultens z. d. St. — Dafs auch das Adjectiv כָּלָה zur Bezeichnung eines vollendeten Beschlusses gebraucht wird, beweist 1 Sam. 20, 33: „und Jonathan erfuhr, כִּי־כָלָה הִיא מֵעִם אָבִיו לְהָמִית אֶת־דָּוִד, *dafs ein fester Beschlufs es sei von Seiten seines Vaters, den David zu tödten*. Dafs nun das כָּלָה auch an unserer Stelle auf ein Vollendetes, dem Beschlusse, nicht der Ausführung nach, zu beziehen sei, dafür spricht 1) die Zusammenstellung mit einem anderen, die Festigkeit und Unwiderruflichkeit des den Beschlufs bezeichnenden Wortes; 2) das חֻתַּךְ, welches nie von der Vernichtung selbst, sondern stets von der Ursache der Vernichtung, der göttlichen Strafsentenz oder dem Zorne vorkommt; 3) die Vergleichung von Jes. 28, 22, wo das ebenso wie hier verbundene כָּלָה וְנֶחֱרָצָה als Object des Hörens bezeichnet wird: „Vollendetes und Abgeschnittenes hörte ich von Jehova, dem Allmächtigen“.

Die völlige Uebereinstimmung der Verbindung beider Wörter an unserer Stelle und an den beiden des Jesaias, welche Paulus Röm. 9, 27 und nach ihm Vitringa in dem von uns angegebenen Sinne fafst, macht es höchst wahrscheinlich, dafs sie in dieser Verbindung einen terminus technicus judicialis bildeten und das feste und unwiderrufliche Endurtheil bezeichneten; wo man denn nicht

nothwendig hat, mit Hitzig eine Entlehnung des Daniel von Jesaia anzunehmen, und wo sich auch die wörtliche Uebereinstimmung der beiden Stellen des Jesaia leichter erklärt.

Nach unserer Auffassung stehen die Worte : וְעַד כָּלָה וְנֶחֱרָצָה mit dem Vorhergehenden in Verbindung und sind nicht : *bis zur Vollendung und bis zum Gerichte wird es triefen*, wie viele Ausleger diese Worte als unabhängigen Satz fassen, sondern mit dem Vorhergehenden in Verbindung stehend : „über den Gräuelflügel kommt der Verwüster, *und zwar bis Vollendetes* u. s. w. triefen wird u. s. w.“ zu übersetzen. Für diese Verbindung spricht schon die richtige Erklärung von כָּלָה וְנֶחֱרָצָה. Denn wenn dieser nur den Beschluſs, die Finalsentenz, im Gegensatze zu den früher beschlossenen geringeren Züchtigungen bezeichnen soll, so kann das עַד nicht der terminus ad quem des Triefens sein. Mit dem Endausspruch soll die göttliche Strafe keineswegs aufhören, sondern die furchtbarste Aeuſserung derselben nun erst ihren Anfang nehmen. Für unsere Erklärung spricht noch, daſs nach derselben das תִּתַּךְ sein ganz natürliches Subject, die Finalsentenz, erhält, welche selbst als herabtriefend gesetzt wird, weil bei Gott Beschluſs und Ausführung in einen Moment zusammenfallen, gerade so, wie es V. 11 heiſst : „da ergoſs sich über uns der Fluch und der Schwur, welcher geschrieben steht im Gesetze Moses“, wie Mal. 2, 2 gesagt wird : „ich sende auf euch den Fluch“, und wie Sach. 5, 4 die mit dem Fluche beschriebene Rolle zu dem Hause des Diebes und Meineidigen kommt und es zerstört. Wird der Satz selbstständig aufgefaſst, so muſs man das תִּתַּךְ als impersonaliter stehend nehmen, wie es nie vorkommt, und um so weniger hier genommen werden kann, da es V. 11 mit einem bestimmten Subjecte verbunden ist. Daſs das ו öfters bei einer weiteren Verbindung statt einer engeren erklärend steht, geht schon aus וּבְצוֹק V. 25, ferner aus Dan. 1, 3; Jes. 57, 11; Jer. 15, 13; Klagl. 3, 26; Am. 3, 11;

4, 10; Pred. 8, 2 u. a. hervor. Vgl. Ewald S. 654; Gesen. Lehrgeb. S. 845. In dieser Bedeutung steht auch *καὶ* Joh. 1, 16, siehe Winer S. 367. — Nach Bertholdt soll עַד *endlich* bedeuten, allein diese Bezeichnung findet sich nirgends. — Das Particip Niphal נֶחֱרָצָה (von חָרַץ *schneiden, einschneiden, abschneiden, scheiden, entscheiden*), bezeichnet *Abgeschnittenes, Bestimmtes, Beschlossenes.*

Das Verbum נָתַךְ *sich ergiefsen, herabfliefsen, herabtriefen* bezeichnet ursprünglich den *natürlichen* Regen (2 Mos. 9, 23; 2 Sam. 21, 10; Job 3, 24), dann metaphorisch den göttlichen *Zorn* (42, 18; 44, 6; 2 Chron. 12, 7; 34, 25), den *Fluch* (Dan. 9, 11). Der Prophet spielt hier an auf die Zerstörung von Sodom und Gomorrha als Typus aller zukünftigen vernichtenden Gerichte Gottes. Durch einen wunderbaren (*übernatürlichen*) Regen erfolgte aber (vgl. 1 Mos. 19, 21 : „und Gott liefs regnen über Sodom und Gomorrha Feuer und Schwefel") der Untergang jener Städte. Bei Schilderungen göttlicher Strafgerichte über die Gottlosen liegt jene Stelle der Genesis oft zu Grunde. Dahin gehören Ps. 11, 6 : „Gott wird regnen lassen über die Gottlosen Stricke (Fesseln, nach Anderen Blitze), Feuer und Schwefel"; Ezech. 38, 22 : „Feuer und Schwefel will ich regnen lassen über ihn". Zu diesen der unserigen näher verwandten Stellen gehören auch 2 Chron. 34, 21 : „grofs ist der Grimm (eig. Gluth) Jehovas, welche auf uns sich ergossen hat (נִתְּכָה בָנוּ), weil unsere Väter nicht beobachtet haben das Wort Jehovas, dafs sie thaten nach Allem, was geschrieben steht in diesem Buche". 12, 7 : „Und meine Zornesgluth wird nicht herabtriefen (תִּתַּךְ), über Jerusalem"; Jerem. 7, 20 : „Siehe, mein Zorn und meine Gluth werden ausgegossen (נִתֶּכֶת) auf diesen Ort, über (wie an unserer Stelle) Mensch und Vieh und über Bäume des Feldes und über Früchte der Erde, und sie brennt und verlöscht nicht"; 42, 18 : „wie sich ergossen hat (נִתַּךְ) mein Zorn und meine Gluth über die Bewohner Jerusalems, so wird herabtriefen (תִּתַּךְ) meine

Gluth über euch, da ihr nach Aegypten kommt"; 44, 6: „Es ergiefst sich meine Gluth und mein Zorn (vgl. Jes. 42, 25 das חֲמַת אַפּוֹ als nomen compos. *seine Zornesgluth*) und brennt in den Städten Judas, und in den Strafsen Jerusalems, und sie werden zur Ruine und zur Oede", vgl. noch Nah. 1, 6; Thren. 2, 4; Jes. 42, 25. Man ersieht aus diesen Parallelstellen, dafs der Gluthregen des göttlichen Zornes die gebräuchliche Bezeichnung war für die Gerichte, welche den Untergang des Bundesvolkes herbeiführten, so gewöhnlich, dafs sie selbst in der historischen Prosa vorkam. Daniel, der selbst als Zeitgenosse einen solchen Gluthregen bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer erlebt hatte (vgl. V. 11), der eben vorher für die Wiederherstellung der Brandstätte gebeten, erhält hier von Gabriel die Mittheilung, dafs, wenn sie wiederhergestellt worden, und von Neuem die Strafe Gottes noch furchtbarer wie früher über sich herbeigerufen, ein neuer Gluthregen sie wieder in Trümmer und Asche verwandeln wird. Da der Ausdruck die gänzliche Vernichtung bezeichnet, so kann schon deswegen nicht an die makkabäischen Zeiten gedacht werden. Dieses haben auch mehrere Ausleger erkannt, weshalb die neueren makkabäischen Ausleger das שֹׁמֵם activisch nehmen, um die Zornesgluth von dem Bundesvolke auf die Feinde abzulenken. Sie übersetzen daher: *über den Verwüster*, wobei sie schon unter den jüdischen Auslegern, welche jedoch einstimmig die Beziehung der Weissagung auf die Zerstörung durch die Römer festhalten, ihre Vorgänger haben. Abarbanel erklärt: „Praeterea desolationis meminit adhuc venturae super ipsas gentes, quae et ipsa erit usque ad perditionem". Diese sprachwidrige Erklärung zeigt, dafs man sich nicht zu helfen wufste, und ihre Widerlegung liefert uns daher ein Selbstzeugnifs der rationalistischen Erklärer für die Unhaltbarkeit ihrer Auslegung. Das Zeitwort שָׁמֵם hat, wie schon oben bemerkt wurde, stets eine intransitive und nie eine transitive Bedeutung

verwüsten. Alle für die transitive Bedeutung angeführten Stellen sind ohne Beweiskraft und werden unrichtig gefaſst. Dahin zählt man Ezech. 36, 3, wo man das יַעַן שַׁמּוֹת (vgl. über die Infinitivform Ewald, S. 473) gewöhnlich durch : *propterea, quod devastant res* übersetzt. Es ist aber zu übersetzen : „weil ihr verunreinigt seid und weil man nach euch eifrig trachtet, daſs ihr ein Besitzthum werdet den Heiden“. Die Richtigkeit dieser Uebersetzung erhellt aus V. 4, wo ebenfalls als Ursache der thätlichen Bezeugung des göttlichen Mitleidens zuerst die Verwüstung durch die Chaldäer, dann das Leid angeführt wird, welches die Elenden von den übermüthigen Nachbarn zu erdulden hatten, wie dann beides in den gleichzeitigen Klagen durchgängig vorkommt. Dem שַׁמּוֹת entspricht genau das : *die verwüsteten Trümmer,* חֳרָבוֹת שֹׁמֵמוֹת, und : *die verlassenen Städte.* In der ganzen Weissagung wird den umwohnenden Völkern niemals die Verwüstung des Landes Israel Schuld gegeben, immer nur grausamer Hohn und Plünderung. Die Verwüstung erscheint in derselben stets als die durch die Chaldäer herbeigeführte. — Eine zweite Stelle, die man zum Beweise einer transitiven Bedeutung anführt, ist Dan. 8, 13, wo das הַפֶּשַׁע שֹׁמֵם heiſsen soll : *Gräuel der Verwüsters.* Daſs diese Erklärung grammatisch unzulässig sei, haben auch Gesenius und Winer dadurch anerkannt, daſs sie dafür פֶּשַׁע הַשֹּׁמֵם substituiren. Wir haben aber bereits oben gezeigt, daſs man erklären müsse : wie lange währt das Gesicht, das Beständige (der heil. Cultus) und die Sünde (das Bundesvolk als die leibhaftige Sünde, vgl. ähnliche Personificationen Sach. 5, 8, wo das israelitische Volk als ein Weib, die Gottlosigkeit, personificirt erscheint, und auch Mal. 1, 4) als verwüstet. Die passive Erklärung des שֹׁמֵם fordert schon das הַתָּמִיד. Das : „wie lange dauert das Beständige“, kann, da von der Dauer der Aufhebung desselben nach dem Contexte die Rede ist, nicht anders heiſsen als : „wie lange dauert das Beständige als ein Verwüstetes“, gerade so wie in dem

parallelen und erklärenden Satze das מְרֻמָּם ebenso zu beiden, zu dem קֹדֶשׁ, entsprechend dem הַתָּמִיד und zu dem צָבָא *Heer*, Bezeichnung des Bundesvolkes, entsprechend dem הַפֶּשַׁע, gehört. Endlich beruft man sich noch auf Dan. 12, 11 : „und von der Zeit an, dafs das Beständige weggenommen wird וְלָתֵת שִׁקּוּץ שֹׁמֵם", was man mit Rosenmüller übersetzt : „und dafs der verwüstende Gräuel gegeben wird", so dafs die Worte noch mit zur Bestimmung des terminus a quo gehören. Diese Erklärung hat aber die Schwierigkeit, dafs nach ihr der terminus ad quem ganz fehlt, und dafs das „sie geben den Gräuel als einen verwüstenden מְשֹׁמֵם", einen Gegensatz enthält. Man kann daher nicht umhin, die Worte als Bezeichnung des terminus ad quem zu nehmen : von der Zeit an, da das Beständige weggenommen worden, und nach der Zeit hin, da man den Gräuel giebt als einen verwüsteten, da der Gräuel, welcher früher als Urheber der Verwüstung, als dieselbe nach dem Gesetze der Vergeltung nach sich ziehend, aufgestellt worden, nun selbst verwüstet, und, wie es in der Parallelstelle 8, 14 heifst, das Heiligthum gerechtfertigt wird. Für diese Auffassung spricht auch V. 7, wo ebenfalls das לְ als Bezeichnung des terminus ad quem steht. Das Gesagte mag genügen zum Beweise, dafs man שֹׁמֵם, da es im Gegensatze zu מְשֹׁמֵם steht und שֹׁמֵם intransitive, dagegen Poel causative Bedeutung hat, nicht durch *Verwüster* übersetzen darf.

Nachträgliche Erläuterung einiger Dan. 9, 24—27 betreffenden wichtigen Punkte.

Unserem Commentar über Daniel 9, 24—27 lassen wir noch Einiges über einige Punkte folgen, welche in demselben nicht füglich ausführlich besprochen werden konnten. Die Punkte betreffen 1) die Bestimmtheit der Zeitangaben, 2) den terminus a quo und 3) den terminus ad quem der 70 Wochen; 4) die Uebereinstimmung von

Weissagung und Erfüllung in Bezug auf die Entfernung des terminus a quo von dem terminus ad quem; 5) die letzte Woche und ihre Hälfte und 6) die Erklärungen der nichtmessianischen Ausleger. Diesen Punkten lassen wir 7) eine kurze Zusammenstellung der Gründe, die für die messianische Erklärung sprechen, folgen. Vgl. dazu besonders Hengstenb., Christol. (2. Aufl.) III, 1, S. 137 ff.

1) Ueber die Bestimmtheit der Zeitangaben.

Sehen wir auf die Geschichte der Erklärung dieser Stelle, so finden wir bei den älteren Auslegern, sowohl jüdischen als christlichen, darin eine Uebereinstimmung, dafs die kleineren Zeiträume, worin die 70 Wochen eingetheilt werden, genau bestimmt und begrenzt sind. Selbst diejenigen Ausleger und Chronologen, welchen die historische Nachweisung schwer wurde, liefsen doch ihre Ueberzeugung, dafs der Prophet höhere Belehrungen über die Zukunft, und zwar bestimmte Zeitangaben mittheile, nicht fahren. In neuerer Zeit haben aber mehrere Ausleger, wie Coccejus, Bertholdt u. A., die chronologische Genauigkeit bestritten und ihre Ansicht durch die unten angeführten Gründe zu beweisen gesucht. Es lassen sich dieselben aber als nichtige nachweisen.

1) Für die Bestimmtheit sprechen zunächst die übrigen chronologischen Angaben des Daniel Kap. 8, 1. 14; 12, 7. 11. 12, wo die Angaben über die makkabäische Zeit nicht blofs nach Jahr, sondern selbst nach Tagen genau sind. Kap. 4, 31 wird die Zeit des Wahnsinnes Nebucadnezars chronologisch genau angegeben. Es mufs zwar die Länge des Zeitmafses erst durch die Erfüllung bestimmt werden, aber es wird doch die bestimmte Zeit angegeben.

2) Auch spricht für die Bestimmtheit der chronologischen Angaben die genaue Beziehung auf die 70 Jahre des Jeremias. Dafs selbst Daniel die 70 Jahre des Jerem. für ganz bestimmt hielt, zeigt schon sein Gebet im 69. Wäre man auch vor der Erfüllung darüber in Zweifel ge-

wesen, so würde es doch durch dieselbe aufser Zweifel gesetzt sein. Das erste Jahr des Cyrus ist gerade 70 Jahre von dem terminus a quo des Jeremias, dem vierten Jahre des Jojakim entfernt, welches das erste der Mitregentschaft Nebucadnezars ist. Vgl. Hengstenberg's Beiträge zur Einleit. ins A. T., Bd. I, S. 182.

3) Dafs die chronologischen Angaben bestimmt seien, geht auch aus den Merkmalen der Weissagung selbst hervor. Dafs dieses schon durch den Ausdruck נֶחְתַּךְ angedeutet werde, haben wir bereits oben gezeigt. Die abgegrenzten Ereignisse bezeichnen den terminus a quo und den terminus ad quem. Es wird der ganze Zeitraum von 70 Wochen nicht nur in drei Theile von 7, 62 und 1 Woche getheilt, sondern auch die letztere wieder in zwei gleiche Hälften. Könnte etwa nachgewiesen werden, dafs diese alle Zeichen chronologischer Bestimmtheit an sich tragende Weissagung nicht erfüllt worden wäre, so hätte Gott selbst Veranlassung gegeben, an seiner Offenbarung zu zweifeln.

4) Wäre die Sache durch die angeführten Gründe nicht völlig entschieden, so würde die Erfüllung den Ausschlag geben, und eine Erklärung, welche diese auf ihrer Seite hätte, müfste als die richtige angenommen werden. Die Bestimmtheit kann aber natürlich nicht über die in der Sache selbst liegenden Grenzen hinausgehen und deshalb in ihrem vollen Umfange nur bei denjenigen Angaben stattfinden, welche, wie die meisten unserer Weissagung, in eine genau bestimmte Zeit fallen. Bei denjenigen Begebenheiten, welche nicht in ein Zeitmoment fallen, wie die Vollendung der Erbauung der Stadt und die subjective Aneignung der durch Christus erworbenen Heilsgüter, kann offenbar die Bestimmtheit der Weissagung nicht gröfser sein als die Bestimmtheit der Geschichte. Die Frage, warum erst bei Daniel chronologische Bestimmungen, namentlich die über die Zeit der Ankunft Christi und seines Todes, vorkommen, kann man mit ziemlicher Sicherheit dahin beantworten, dafs Gott, der Alles mit

Weisheit ordnet, die Zeit Daniels gewählt hat, weil die Chronologie von dieser Zeit an durch die ihr zu Gebote stehende Vergleichung mehrfacher Aeren und zahlreicher Schriftsteller bei verschiedenen Völkern auf sicheren Fundamenten ruht. Was nun die Behauptung mehrerer neuerer Ausleger betrifft, daſs die chronologischen Bestimmungen eine objective Unbestimmtheit hätten, so lassen sich die dafür angeführten Gründe als unzulässige nachweisen. Berth. giebt S. 610 nämlich folgende an: 1) „Es ist offenbar, daſs das gebrauchte Zeitmaſs der שָׁבֻעִים hauptsächlich wegen der Gleichförmigkeit mit dem Zahlwort שִׁבְעִים in den beiden Jeremianischen Prophetien gewählt ist. 2) Es ist fernerhin klar, daſs die Zahl dieser שָׁבֻעִים aus keinem anderen Grunde auf 70 angegeben ist, als weil die absolut nothwendige Gleichheit mit den 70 Jahren des Jeremias diese Zahl forderte und jede andere ausschloſs“. Wir haben allerdings selbst oben in unserm Commentar anerkannt, daſs die 70 Wochen der Wiederherstellung in genauer Beziehung zu den 70 Jahren der Zerstörung stehen; aber hieraus folgt nur, daſs der terminus a quo so gewählt ist, daſs eine solche Beziehung genau mit dem Erfolge übereinstimmte. Denn es zeigt gerade die Verschiedenheit des terminus a quo der 70 Wochen von dem terminus ad quem des Jeremias, daſs die Zeit genau bestimmt werden sollte. 3) Was ferner die Bemerkung des Coccejus betrifft, „daſs es nicht glaublich sei, daſs Gott den Glauben von der Chronologie habe abhangen lassen wollen“, so ist sie schon deswegen unzulässig, weil nach der ihr zu Grunde liegenden Ansicht folgen würde, daſs auch jede Uebersetzung der heiligen Schrift inspirirt sein müsse und daſs alle historischen Forschungen über die Canonicität der biblischen Schriftsteller unnütz seien. Dieser Grund des Coccejus würde nicht nur gegen unsere Weissagung, sondern gegen alle übrigen chronologisch bestimmten gelten. Könnte aber nur eine derselben als vorhanden nachgewiesen werden, so wäre zugleich dar-

gethan, dafs er auf unrichtiger Voraussetzung beruhen müfste. Alle äufseren Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums sind auf selbstständige Weise nur demjenigen erkennbar, der die zu ihrer Prüfung nothwendigen Kenntnisse besitzt, welche aber durch den nicht stattfinden kann, welcher sich derselben nicht erfreut.

2) Der terminus a quo der 70 Wochen.

Da wir bei der Erklärung der Weissagung 9, 24—27 bereits gezeigt haben, dafs den terminus a quo nicht der Anfang des Aufbaues Jerusalems überhaupt oder der Erlafs des Edictes des Cyrus, sondern der Anfang ihrer vollendeten Wiederherstellung nach ihrem alten Umfange und ihrer alten Würde bildet, so liegt uns jetzt noch ob, geschichtlich zu ermitteln, in welches Jahr dieses Datum fällt (31). Müfste man denjenigen Auslegern beistimmen, welche annehmen, dafs Daniel von dem Anfange des Aufbaues Jerusalems weissage, so müfste der terminus a quo offenbar in das erste Jahr der Herrschaft des Cyrus über Babylonien gesetzt werden. Denn wäre nicht schon unter Cyrus mit der Wiederherstellung Jerusalems der Anfang gemacht worden, so hätte ein Theil des zurückgekehrten Volkes unter Zelten oder unter freiem Himmel wohnen

---

(31) Ueber den terminus a quo finden wir ganz verschiedene Ansichten bei den Gelehrten. Tirinus hat die wichtigeren Ansichten zusammengestellt. Nach denselben zählen : 1) Lyranus, Vatablus u. A., den Juden folgend, vom 4. oder 11. Jahre des Zedekia; 2) Hippolytus vom 20. Jahre des Exils; 3) Origenes und Tertullian von dem der Herrschaft des Cyrus vorhergehenden Jahre; 4) Clemens von Alexandrien und Mariana vom 1. Jahre des Cyrus und Darius des Meders; 5) Eusebius und Cyrillus von Jerusalem vom 2. Jahre des Darius Hystaspis; 6) Sulpitius Severus und Scaliger von Darius Nothus; 7) Cornel. a Lapide, Lilienthal, Stollberg u. A. vom 7. Jahre des Artaxerxes Langhand, wegen Dan. 7, 7 ff.; 8) Suarez u. A. vom 32. Jahre des Artaxerxes; 9) Tirinus vom 23. Jahre des Artaxerxes, wo die Einweihung der Stadt gefeiert wurde, Neh. 12.

müssen und es wäre dann auch die Verkündigung des Jesaia 45, 13, dafs Cyrus Jerusalem wieder bauen werde, falsch. Dafs man sogleich nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile mit der Wiederherstellung Jerusalems den Anfang machte, darüber lassen weder die Bücher Esra und Nehemia, noch die nachexilischen einen Zweifel. Wäre aber der Anfang der Wiederherstellung Jerusalems vom ersten Jahre des Cyrus (536 v. Chr.) zu datiren (32), so wäre auch der Messias, von welchem Daniel spricht, nicht Christus, indem dieser Zeitzwischenraum 490 Jahre weit übersteigt. Ist aber in der 70. Jahrwoche von der Ermordung Christi die Rede, so kann der terminus a quo weder das erste Jahr des Cyrus, noch das zweite Jahr des Darius Hystaspis (520 v. Chr.) (33), noch endlich das 7. Jahr des Artaxerxes (34) sein. Spricht aber der Prophet von einer völligen Wiederherstellung Jerusalems in den früheren Zustand, so mufs der terminus a quo in das 20. Jahr des Artaxerxes (454 v. Chr.) gesetzt werden, weil bis dahin die frühere Stadt Jerusalem ein offenes, spärlich bewohntes, allen Unbilden der Nachbarn ausgesetztes Dorf war. Anfänglich glichen die Häuser mehr Hütten, die man nach dem Brande einer Stadt zur ersten Zuflucht gegen Regen und Wind aufbaut.

Es fragt sich nun, ob historisch erwiesen werden könne, dafs Jerusalem bis zur Zeit des 20. Regierungsjahres des Artaxerxes mehr einem offenen Dorfe geglichen habe und die völlige Wiederherstellung erst in das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes gesetzt werden könne.

---

(32) So Calvin, Oecolampadius, Kleinert, E. Nägelsbach (im Reutl. Repert. S. 188 ff. u. L. im theol. Lit.-Blatt zur Darmstädter K. Ztg. 1854, S. 1214) u. A.

(33) So Luther, Bengel u. A.

(34) So Calov, Newton, Geier, Buddeus, Prideaux, Deyling, Preiswerk (Morgenl. 1838, S. 257 ff.), Gaussen (III, S. 340), Auberlen u. A.

Was zuerst die Gründe dagegen betrifft, so sind sie insgesammt nichtig.

Die Stellen, die man dagegen anführt, sind folgende. Hagg. 1, 4 heifst es : „Ist Zeit für euch selbst zu wohnen in euren getäfelten Häusern, und mein Haus ist wüste". Hieraus kann man aber ebensowenig einen Schlufs auf die ganze Stadt machen, als man aus Jes. 1, 15 : „eure Hände sind voll Blut", und V. 21 : „Gerechtigkeit wohnte in ihr, jetzt aber Mörder", schliefsen kann, dafs Jerusalem ganz mit Mördern angefüllt gewesen sei. Der Prophet konnte schon so sprechen, wenn auch nur einige getäfelte Häuser vorhanden waren, um den Gegensatz recht stark hervorzuheben. Unter den Zurückgekehrten mochten einige ein beträchtliches Vermögen entweder aus Babylon durch den Verkauf erworbener Güter schon mitgebracht, oder durch glücklichen Handel sich wieder erworben haben, um sich getäfelte Häuser bauen zu können. Eine zweite Stelle, worauf man sich beruft, ist Esr. 4, 12, wo die Feinde der Juden an Artaschasta (Artaxerxes) schrieben : „kund sei dem Könige, dafs die Juden, welche vor dir heraufgekommen sind nach Jerusalem, die aufrührische und böse Stadt bauen und Mauern vollenden und die Trümmer herstellen", vgl. V. 16 : „Wir thun dem Könige zu wissen, dafs, wenn diese Stadt aufgebaut und die Mauern vollendet werden, deshalb diesseits des Stromes dir kein Theil sein wird". Diesen Worten kann man aber keinen Glauben schenken, weil sie von bitteren Feinden der Juden ausgehen. Wäre dieses aber ein Bericht von dem Verfasser des Buches Esra selbst, oder fände er sich in einem Schreiben der Juden an den persischen König, so müfste man annehmen, dafs schon bald nach der Rückkehr aus dem Exile und lange vor Nehemias, die Juden wenigstens versucht haben, die Stadt in ihrer alten Weise wiederherzustellen, dafs der Versuch aber mifslungen sei. Dafs jener Bericht aber lügenhaft ist, erhellt schon daraus, dafs weder vorher noch nachher von der Erbauung der Mauern mit einem Worte

Erwähnung geschieht. Richtig bemerkt daher Clericus : Hae vero merae erant calumniae. Templum enim solum instaurare coeperant, et domus privatas, in quibus habitarent“. Mit demselben Rechte, wie hieraus auf die versuchte Wiederherstellung der Mauern, könnte man aus Neh. 6, 6. 7 : „Du und die Juden, ihr gedenket euch zu empören — und du wirst ihr König werden — auch hast du Propheten bestellt, welche über Dich anrufen sollen zu Jerusalem : König von Juda“, schliefsen, dafs es die Absicht des Nehemias gewesen, das persische Joch abschüttelnd, sich zum Könige zu erheben. Als das durch dieses Schreiben veranlafste Verbot aufgehoben worden, wurde unter Darius Hystaspis blofs der Tempelbau betrieben, wie aus Esr. 5, 6 ff. erhellt. Die Behauptung Auberlen's a. a. O. S. 119, dafs dem Esra auch die Wiederherstellung der Mauern Jerusalems gestattet worden sei, weil es in dem Bufsgebete Daniels 9, 9 heifse : „Unser Gott wandte uns Gnade zu von den Königen von Persien, dafs sie uns aufleben lassen, uns zu erhöhen das Haus unseres Gottes und herzustellen seine Trümmer, und dafs sie uns *Mauern* geben in Juda und Jerusalem“ läfst sich aus dieser Stelle nicht beweisen, weil dem Esra 7, 11 nur die Wiederherstellung des Tempels gestattet war und גָּדֵר hier *Einfassung*, *Gehege*, *Zaun* bedeutet und besonders von Umfriedigungen der Weinberge und nicht von Stadtmauern vorkommt, vgl. Jes. 5, 5; Ps. 89, 41; Mich. 7, 11. Auch im Arab. bedeutet das entsprechende جَدْرٌ *Wand*, *Zaun*. Für Bezeichnung der Mauern der Städte ist קִיר und שׁוּר in Gebrauch.

Zu jenen Stellen zählt man auch Neh. 1, 3, wo es heifst : „Und da sprachen sie (die aus Jerusalem in die persische Residenz Gekommenen) zu mir : die Uebriggebliebenen, welche übrig geblieben sind von der Gefangenschaft dort in der Stadt, sind in grofsem Elende und in Schande, und die Mauer Jerusalems ist durchbrochen, und

ihre Thore sind mit Feuer verbrannt". Nach dem Vorgange von J. D. Michaelis entnimmt man aus dieser Stelle, daſs die Mauern Jerusalems von den Zurückgekehrten erst wieder gebaut und dann von den umwohnenden Völkern zum zweiten Male wieder zerstört worden seien. Denn die Schleifung von Nebucadnezar habe dem Nehemias nicht unbekannt und kein Grund neuer Trauer sein können. Aber auch diese Stelle ist ohne Beweiskraft. Man ist gar nicht berechtigt anzunehmen, daſs die Ankömmlinge dem Nehemias etwas durchaus Neues gesagt haben. Daſs die Mauern und Thore noch nicht wieder aufgebaut waren, war ihm zwar bekannt; aber das Leben am Hofe des Königs hatte sein Gemüth davon abgelenkt. Durch die lebhafte Schilderung des traurigen Zustandes Jerusalems durch die Angekommenen wurde die Seele des Nehemias stark ergriffen, wozu auch nicht wenig der Gedanke beitragen mochte, daſs jener Zustand auch ihm im Widerspruche mit der Verheiſsung einer Wiederherstellung stand. Die so lebhaft ergriffene Seele führte ihn zu der warmen Fürbitte bei dem ihm sehr geneigten Könige Artaxerxes, für die heil. Stadt etwas Erfolgreiches zu thun. Wollte einer aus dem Eindrucke, welchen jener Bericht über den traurigen Zustand Jerusalems auf den Mundschenk Nehemias machte, den Schluſs ziehen, daſs Jerusalem von Neuem durch die benachbarten feindlichen Völker zerstört worden sei, so würde er hier dasselbe thun, was mehrere neuere Gelehrte aus der Erzählung entnehmen, daſs das vorgelesene Gesetz, welches auf Jesaia einen tiefen Eindruck machte, demselben unbekannt, ja früher nicht vorhanden gewesen sei, vgl. 2 Kön. 22, 10 ff. So kann man auch daraus, daſs das Volk nach Neh. 8, 9, als es das Gesetz durch Esra vorlesen hörte, weinte, nicht schlieſsen, daſs es dasselbe vorher nicht gekannt habe. Zudem steht das : „sie sind in groſsem Elende und in Schande", zu dem : „die Mauern sind zerstört u. s. w." in dem Verhältniſs von Wirkung und Ursache. Daſs eine

Stadt ohne Mauern für die Bewohner von grofsem Nachtheil sei, das Wiederhervorblühen derselben gänzlich hindere und deren Bewohner der Schmach und Unbild der umwohnenden feindlichen Völker aussetzte, hatte Nehemia nicht so erkannt, als er es durch die Angekommenen erfuhr. Diese Gedanken machen es ganz begreiflich, dafs sie Nehemia schmerzlich ergreifen und ihn bestimmen konnten, nach Kräften für die Wiederherstellung der Mauern zu thun, was er konnte.

Dafs die Zerstörung der Mauern und Thore nicht eine neue, sondern die chaldäische ist, läfst sich aus mehreren Gründen darthun : 1) Dafs nur an die chaldäische Zerstörung der Mauern und Thore (Neh. 1, 13) zu denken ist, dafür spricht, wie Hengst. richtig bemerkt, zuvörderst die Uebereinstimmung der Schilderung, Klagl. 2, 8. 9; vgl. 2 Kön. 25, 10. 2) Es ist aus Neh. 3, 34 (4, 2) und anderen Stellen nicht zweifelhaft, dafs die Feinde der Juden nur *eine* längst vergangene Zerstörung kennen. Daselbst sagt Sanballat : „Was thun die verwelkten (die ohnmächtigen) Juden? Werden sie die Steine lebendig machen aus Schutthaufen, da sie verbrannt sind?“ 3) Im Buche Esra ist an keiner Stelle von einer Wiederherstellung der Mauern die Rede. Es ist ganz unwahrscheinlich, dafs Esra dieses wichtige Ereignifs mit Stillschweigen übergangen hat, zumal da die Feinde, als man anfing, die Mauern wieder aufzubauen, dieses durch List und Gewalt zu verhindern suchten und über die Wiederherstellung ganz entrüstet waren. Aus dem nach dem 6. Jahre des Darius verfafsten Theile des Sacharia Kap. 14, 10 ff. und aus mehreren Stellen des Nehemia geht hervor, dafs zur Zeit Beider die Mauern und Thore Jerusalems noch in demselben Zustande waren, in welchem die Chaldäer sie zurückgelassen, und dafs gerade dieselben Ueberreste, welche sie verschont hatten, noch standen und keine andere. Und aus Neh. 3, 8 : „und da vollendeten sie (wie wegen des die Auffassung als Plusquamperfect ausschliefsenden

Fut. mit Vav convers. und wegen V. 34 zu übersetzen ist) Jerusalem bis an die breite Mauer", erhellt, daſs man die breite Mauer, westlich von dem nach den angeführten Stellen stehen gebliebenen Ephraimsthore (vgl. 2 Chron. 26, 9), welches wegen der durch Ussia ertheilten starken Festigkeit stehen geblieben, nicht wieder zu bauen nöthig hatte. 5) Da in dem Edicte des persischen Königs (Esr. 1, 1 ff.) nur den Exulanten die Erlaubniſs gegeben wird, in das Land der Väter zurückzukehren und den Tempel zu bauen und von der Erbauung der Mauern Jerusalems nicht ausdrücklich die Rede ist, so ist es auch unwahrscheinlich, daſs die Zurückgekehrten vor Nehemia den Versuch gemacht haben, Jerusalem wieder wie vor der Zerstörung durch die Chaldäer zu befestigen und dadurch eine Veranlassung zu geben, wieder das persische Joch abzuwerfen. Wie schwer es in alter Zeit gewesen ist, das mit hohen Mauern umgebene Jerusalem zu erobern, beweist die Geschichte. So wurde die Veste Zion erst mehrere Jahrhunderte nach der Eroberung Canaans durch die Israeliten unter der Regierung Davids erobert. War den Exulanten bei der Entlassung nach Palästina nicht ausdrücklich gestattet, Jerusalem wieder mit hohen und starken Mauern zu umgeben, so durften sie als persische Unterthanen auch nicht dieselbe aus eigener Macht wiederherstellen, wenn sie sich nicht dem Verdacht aussetzen wollten, daſs sie die Absicht hätten, das Joch ihrer Beherrscher abzuwerfen. Nur das innige Verhältniſs des Nehemias zum Artaxerxes und das volle Vertrauen, was dieser in jenen setzte, und der Wunsch des Königs, seinem Mundschenk gefällig zu sein und ihm ein deutliches Zeichen des Wohlwollens zu geben, machen es begreiflich, daſs dieser die Erlaubniſs für sein Volk erwirkte, Jerusalem wieder mit starken Mauern zu umgeben. Hätten die Zurückgekehrten auf eigene Hand es gewagt, Jerusalem wieder zu befestigen, so würden die benachbarten boshaften Feinde, die auf jede Weise den Argwohn der persischen Könige zu erregen suchten, die

Wiederherstellung verhindert und in derselben einen wichtigen Grund gefunden haben, ihren Lügen bei den persischen Königen Eingang zu verschaffen. Da ihnen dieses schon durch unwahre Berichte gelang, so hätten die Juden, wenn sie ihren bitteren Feinden durch Uebertretung der königlichen Befehle einen wirklichen Grund zur Anklage gegeben hätten, nur traurige Folgen erwarten können. Das Gesagte, welches nicht zweifelhaft läſst, daſs die Wiederherstellung der Mauern und Thore Jerusalems nicht in die Zeit vor dem 20. Regierungsjahre des Artaxerxes gesetzt werden dürfe und könne, wird noch durch andere Gründe bestätigt, besonders durch mehrere Angaben des Propheten *Sacharia*.

Nach Kap. 1, 6 soll die Meſsschnur über Jerusalem gezogen werden und nach V. 12 gehört die Gegenwart noch zu der Periode des Elendes und nicht zu der der Wiederherstellung. Nach Kap. 2 soll erst die Zukunft die Zerstörung Babels und die Erbauung Jerusalems vollenden. Was bisher am Baue der Stadt geschehen, ist so unbedeutend, daſs es nicht einmal in Betracht kommt und der Prophet nur wie von einem gänzlichen Neubau spricht. V. 5 heiſst es : „Und siehe da einen Mann, in seiner Hand eine Meſsschnur. Und er sprach, wohin gehst du? Und er sprach, zu messen Jerusalem, zu sehen, wieviel sein wird ihre Breite und wieviel ihre Länge. Kap. 7, 7 wird die Vergangenheit, wo Jerusalem sitzend und unversehrt war und in Frieden sich befand, יֹשֶׁבֶת וּשְׁלֵוָה, der Gegenwart entgegengesetzt. Jerusalem ist also zur Zeit des Sacharia noch eine Stadt, welche *nicht sitzt* (לֹא תֵשֵׁב), sondern daniederliegt, vgl. Sach. 9, 5 und Kap. 8, 5 verheiſst der Prophet, daſs die Gassen der Stadt dereinst noch voll sein würden von Knaben und Mädchen, spielend auf ihren Gassen. Daſs die Gegenwart Manches vermissen lieſs, geht daraus hervor, daſs Sacharia V. 6 es nöthig findet, die, denen eine solche Wendung der Dinge seltsam und ungläubig schien, auf die göttliche Allmacht zu verweisen.

Eine weitere Bestätigung liefert das Buch des *Nehemias*. Aus mehreren Stellen desselben geht hervor, daſs der Zustand Jerusalems noch ein sehr trauriger war. Wir erfahren daraus zunächst, daſs die Zahl der Einwohner sehr geringe war; es erhellt dieses schon aus den Worten Neh. 1, 3 : „Die Uebriggebliebenen, welche übrig geblieben sind von der Gefangenschaft dort in der Stadt". Aus diesen Worten scheint sogar zu folgen, daſs die geringe Zahl der Bewohner Jerusalems in der Zeit zwischen Sacharia und Nehemia noch abgenommen hatte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daſs mehrere Bewohner Jerusalems wegen der beständigen Anfeindungen, die hauptsächlich auf die Stadt Jerusalem gerichtet waren, sich in das übrige Land zerstreut hatten. Daſs die Wiederherstellung der Stadt nicht in die Zeit vor Nehemias gesetzt werden dürfe, erhellt deutlich aus Kap. 2, 3. 5, indem hier Nehemias zum Artaxerxes sagt : „die Stadt, wo die Gräber unserer Väter sind, liegt wüste (חָרֵבָה), und ihre Thore sind durch Feuer verzehrt. Sende mich nach Judäa, zur Stadt der Gräber meiner Väter, daſs ich sie baue, וְאֶבְנֶנָּה". Was Nehemia hier dem Könige sagt, fand er bei seiner Ankunft bestätigt, indem er V. 17 den Zustand der Stadt mit den Worten schildert : „Ihr seht das Elend, worin wir sind; Jerusalem ist verwüstet und ihre Thore mit Feuer verbrannt". Nach Vollendung der Stadtmauern heiſst es von Jerusalem Kap. 7, 4 : „Die Stadt war weit und groſs und des Volkes nur wenig in ihr, und es waren keine Häuser gebaut". Man gab der Stadt den alten Umfang im Vertrauen auf die göttliche Verheiſsung, daſs Jerusalem wieder hergestellt und wieder bewohnt werden solle.

Kann nun nach dem Gesagten der Anfang der völligen Wiederherstellung der Stadt nicht in die Zeit vor Nehemia gesetzt werden, so fragt sich, ob dieselbe dann durch Nehemia geschehen ist. Diese Frage läſst sich mit ja beantworten. Daſs Nehemia als der eigentliche Wiederhersteller zu betrachten ist und nicht bloſs die Mauern

und Thore, sondern auch die eigentliche Stadt wiederhergestellt hat, beweist Jesus Sirach 49, 13, wo es heifst: *Νεεμίου ἐπὶ πολὺ τὸ μνημόσυνον, τοῦ ἐγείραντος ἡμῖν τείχη πεπτωκότα καὶ στήσαντος πύλας καὶ μοχλοὺς, καὶ ἀνεγείραντος τὰ οἰκόπεδα ἡμῖν.* Diese Worte lassen darüber keinen Zweifel, dafs man Nehemia für den eigentlichen Wiederhersteller hielt. Der Hohepriester Josua und Serubabel werden dagegen V. 12 nur als Erbauer des Tempels gepriesen. Den deutlichsten Beweis liefert das Buch des Nehemia selbst. Kap. 11, 1. 2 berichtet nämlich Nehemia, dafs er zur Vermehrung der Volksmenge zuerst alle Häupter des Volkes vom Lande in die Stadt gezogen und dahin gewirkt habe, dafs von allem übrigen Volke der Zehnte, wie das Loos ihn traf, in die Stadt aufgenommen wurde. Aufserdem zog noch eine grofse Zahl von Familien freiwillig vom Lande in die Stadt. Da Jerusalem die einzige befestigte Stadt des Landes war, und sie dadurch und durch den Sitz des Heiligthums einen Vorzug vor den übrigen Städten erhielt, so läfst sich leicht begreifen, dafs auch *nach* Nehemia Viele, namentlich die fortwährend aus der Zerstreuung zurückkehrenden Juden, freiwillig dieselbe zum Wohnsitze wählten, wodurch sie allmählich wieder eine starke Bevölkerung erhielt. Es fällt also nach dem Gesagten das Emporblühen der Stadt und die starke Zunahme der Bevölkerung in die Zeit des Nehemia und in die Zeit nach ihm, während sie in dem langen Zeitraume vom ersten Jahre des Cyrus an bis zur Zeit des Nehemia nur geringe Fortschritte machte.

Jetzt müssen wir versuchen, diesen allgemeinen terminus a quo wo möglich noch näher zu bestimmen. Es ist nicht zweifelhaft, dafs derselbe in die Zeit zu setzen ist, als Nehemia in einem Gebete um die baldige Wiederherstellung dringend Gott anflehte Kap. 1, 4—11, und in Folge der Erhörung dieses Gebetes der göttliche Beschlufs zur Wiederherstellung der Stadt ausging, welcher V. 25 als der terminus a quo der 70 Wochen angegeben wird.

Auf die Erhörung dieses Gebetes wird von Nehemia alles Folgende, namentlich das geneigte Gehör, welches ihm Artaxerxes gab, zurückgeführt, vgl. Kap. 2, 4. 8. 18. Dieses Gebet aber fällt in den Monat Kislev, den dritten Monat des bürgerlichen Jahres, in das 20. des Artaxerxes, von dessen Regierungszeit wir daher bei der chronologischen Berechnung der 70 Wochen 19 volle Jahre abzuziehen haben. Aus dem heil. Hieron. erfahren wir, daſs schon Julius Africanus den Anfang der 70 Jahrwochen in das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes gesetzt hat; nur irrt er darin, daſs er nach Mondenjahren rechnet, welche Rechnungsweise, wie Vitringa a. a. O. S. 260; Frank, syst. chronol. 1, 1, §. 8 und Ideler, Chronologie I, S. 490 ff. u. A. gezeigt haben, nie stattgefunden hat. Jenem sind auch die besten Ausleger in Betreff des terminus a quo gefolgt. Gegen diesen terminus haben aber einige neuere Gelehrte Zweifel erhoben.

1) Bei Hassenkamp über die 70 Wochen S. 9 ff. heiſst es: „Daniel muſste nothwendig den Zeitpunkt des Edictes erleben, von dem hier die Rede ist; sonst konnte er ja nicht zu seinem Troste gereichen und er hätte selbst nicht gewuſst, wo er zu rechnen anfangen sollte, es wäre ihm also seine eigene Weissagung unverständlich gewesen". Dieser Einwurf gegen die richtige Erklärung geht von der falschen Voraussetzung aus, daſs dem Daniel die göttliche Mittheilung über die Zukunft nur für ihn zu Theil geworden sei, während er doch nur ein Organ war, durch welches Gott Aufschlüsse ertheilt, die zum Theil erst Jahrhunderte später ihrem ganzen Umfange nach verstanden werden konnten. Dan. 8, 26 wird ausdrücklich gesagt, daſs das Gesicht verschlossen sei bis zur weit entfernten Zeit der Erfüllung, worüber nach V. 27 Daniel selbst erstaunt, und welches Niemand versteht. Nach Kap. 12, 4 ist die ganze vorhergehende Weissagung verschlossen bis zur Zeit des Endes; dann werden Viele sie durchlaufen und groſs wird das Verständniſs sein. Daselbst V. 7 gibt

der Engel eine Zeitbestimmung, welche Daniel zwar hört, aber nicht versteht, weshalb er nach V. 8 den Engel um nähere Aufschlüsse bittet. Dieser antwortet ihm, er könne ihm dieselben nicht ertheilen, weil die Weissagung verschlossen und versiegelt sei, bis auf die letzte Zeit. Mit Beziehung auf diese Stelle sagt Petrus im ersten Briefe Kap. 1, 10—12, dafs die Propheten in Bezug auf das zukünftige Heil geforscht hätten. Es sei ihnen aber geoffenbart worden, dafs die durch ihren Dienst gegebene Weissagung nicht ihnen, sondern den zur Zeit der Erfüllung Lebenden bestimmt sei. Es war dem Daniel nicht nöthig zu wissen, von wo er zu rechnen anfangen sollte; es genügte, wenn er nur aus der Offenbarung selbst entnehmen konnte, dafs er noch nicht zu rechnen anfangen dürfe, und dafs der terminus a quo noch in der Zukunft liege. Die genaue Berechnung lag nur den später Lebenden ob; und selbst für diese blieb vor der Erfüllung noch manche Dunkelheit übrig, theils wegen der Art und Weise der Bestimmung des terminus a quo selbst, bei welcher sich, wie in der ganzen übrigen Weissagung, das Bestreben zeigt, den doppelten Gegensatz, objective Bestimmtheit und eine solche Klarheit für das vor der Erfüllung lebende Subject zu vermeiden, welche das Verhältnifs desselben zur Geschichte aufgehoben haben würde, theils wegen Mangels an genauer chronologischer Forschung des ganzen Zeitraumes, wie er sich bei Josephus zeigt. Man mufste sich damit begnügen, aus der Weissagung die *ungefähre* Zeit des Auftretens Christi zu erkennen, und dafs sie hierzu den Einsichtsvolleren wirklich gedient habe, läfst sich geschichtlich nachweisen. Eine der objectiven Bestimmtheit entsprechende subjective Einsicht in die Weissagung war erst den Zeiten nach der Erfüllung vorbehalten. Vgl. 1 Mos. 3, 15, welche Verheifsung erst durch spätere Weissagungen und die Erfüllung zum vollen Verständnifs kam. — Falsch ist aber die Behauptung, dafs, den bezeichneten terminus a quo angenommen, die Weis-

sagung dem Daniel keinen Trost hätte gewähren können. Jeder Unbefangene wird eingestehen müssen, daſs auch in der, wenn auch dunkelen Weissagung, welche Glück und Heil verheiſst, ein reicher Trost liegt. Ueber das *Wann* blieb doch Daniel nicht ganz im Unklaren. Die Zeit der Rückkehr aus dem Exile war dem Daniel genau bekannt; er wuſste, daſs es bis dahin nur noch zwei Jahre waren, und derjenige, welcher sie nach Jesaia erwirken sollte, war schon genügend bekannt. Daſs die Rückkehr aus dem 70jährigen Exile von der vollendeten Wiederherstellung Jerusalems nicht durch einen groſsen Zeitraum getrennt sein werde, schien schon in der Natur der Sache zu liegen. Wenn Daniel die Erfüllung beider näher dachte, als sie nach dem Erfolge wirklich war, so mochte die Verkündigung ihm um so trostreicher sein. Daſs Daniel sich die Wiederherstellung Jerusalems näher dachte, kann vielleicht aus dem Schmerze geschlossen werden, den er nach Kap. 10 äuſsert, als im dritten Jahre des Cyrus sich der Wiederaufnahme der Theokratie ein unerwartetes Hinderniſs dadurch entgegenstellte, daſs nur ein geringer Theil des Bundesvolkes in das Land der Väter zurückkehrte und die Samariter durch Machinationen und Bestechungen am persischen Hofe, dem sie die Juden als aufrührisch und staatsgefährlich darstellten, es dahin zu bringen wuſsten, daſs der Tempelbau bald nach dem Beginne verboten wurde. Eine genauere Angabe des zwischen dem terminus ad quem der Weissagungen des Jeremias und dem terminus a quo der unsrigen liegenden Zeitraumes würde nur dazu gedient haben, die Rückkehrenden muthlos zu machen, oder sie gar ganz von der Rückkehr, zu der sich verhältniſsmäſsig so Wenige entschlossen hatten, abzuhalten.

2) Daſs der terminus a quo nicht in das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes gehöre, sucht Bengel *ordo tempor.* p. 343 durch die Bemerkung zu beweisen: „Quando erat calamitas, tantum beneficii exoptabatur et promittebatur.

Uno tempore templum et urbem vastarant Chaldaei; in ruinis et templum et urbs iacebant, quum Daniel oraret; quare uti praedictio vastitatis Jerem. 21, 10 etc., sic descriptio vastitatis et aedificationis sub urbis mentione templum quoque innuit. Hinc omnia Daniel precibus complectebatur, urbem, montem sanctum, populum, sanctuarium. Eademque omnia complectitur responsio per angelum allata". Allein aus diesem folgt weiter nichts, als daſs in der göttlichen Mittheilung auch des Tempels gedacht werden müsse. Dieſs geschieht aber dadurch, wenn auch indirect, daſs der Tempel beim Beginn der 70 Wochen, oder der Wiederherstellung der Stadt, als schon vollendet vorausgesetzt wird. Ohne Tempel konnte sie nicht wohl heil. Stadt genannt werden. Auch setzt die Verkündigung der Zerstörung des Tempels nach dem Ende der 70 Wochen die Wiedererbauung voraus. Wer behauptet, daſs die Wiedererbauung des Tempels und der Stadt habe nothwendig in dieselbe Zeit fallen müssen, der widerstreitet selbst der Geschichte. Liegen beide Zeitmomente auseinander, so konnte in der Weissagung auch nur einer derselben als terminus a quo gesetzt werden, und zwar derjenige, von welchem an gerechnet die 70 Jahrwochen bei dem bestimmten terminus ad quem ihr Ende erhielten. — Wenn nun noch jüngst Auberlen a. a. O. S. 158 ff. zu zeigen sucht, daſs der terminus a quo des Edictes nicht in das 20., sondern in das 7. Jahr der Regierung des Artaxerxes zu setzen sei, so müssen wir gestehen, daſs uns die von ihm für seine Meinung angeführten Gründe nicht überzeugt haben.

Was wir bisher über den terminus a quo erkannt haben, bestätigt auch die Geschichte desjenigen, was als der ersten Periode, der mit diesem terminus a quo beginnenden 7 Wochen, eigenthümlich angegeben wird. Die Wiederherstellung Jerusalems soll nämlich durch 7 Jahrwochen hindurchgehen und mit ihrem Ende vollendet sein. Das Ende fällt nun, da das 20. Jahr des Artaxerxes (wie

wir gleich sehen werden) das Jahr 455 vor Christus ist, in das Jahr 406, zwei Jahre vor das Ende der 19jährigen Regierung des Darius II, des Nachfolgers von Artaxerxes. Wir haben über diesen Zeitraum zwar nur dürftige Nachrichten, da Josephus ihn mit Stillschweigen übergeht, weshalb man in Bezug auf die Nachweisung der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nur billige Ansprüche machen darf; allein es liefert uns doch Herodot, dessen Geschichte nicht vor dem Jahre 408 v. Chr. verfaſst sein kann, weil er noch Begebenheiten erzählt, die in dieses Jahr und das vorhergehende fallen, vgl. Clinton, fasti Hellenici p. 85 und besonders Dahlmann, Forschungen, I, S. 98 ff., und nicht viel später, weil man ihm sonst ein viel zu hohes Alter beilegen müſste, — ein merkwürdiges Zeugniſs über eine groſse Stadt Kadytis (קדש, arab. القدس), nämlich Jerusalem. Was Herodot über die Gröſse dieser Stadt sagt, kann ziemlich auf die Zeit des Endes der 7 Wochen bezogen werden. Wir setzen hier voraus, daſs das Herodotische Kadytis Jerusalem sei, wie dieses auch Lighfoot, opp. t. II, p. 408, Prideaux, I, p. 106 ff. (franz.), Cellarius, 3, 13, ed. Schwarz, II, p. 456, Heine, observv. sacrae, l. I, c. 5, p. 63, der scharfsinnige Verfasser der observatio de Cadyti, magna Syriae urbe, in der nova sacr. script. coll. fasc. I, Halle 1716, Zorn zu Hecataeus Abder. p. 94, Dahlmann, Forschungen, II, S. 75, Niebuhr im ersten Bande der hist.-phil. Schriften, Abhandlung über die armenische Chronik des Eusebius, Bähr, Herodoti Musae I, p. 922, Hengstenb., Christol. des A. T., 2. Ausg., III, 1, S. 159 ff. u. A. annehmen und zu begründen suchen. Herodot spricht von *Kadytis* an zwei Stellen. Die erstere (2, 159: *μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδυτιν, πόλιν τῆς Συρίης ἐοῦσαν μεγάλην, εἷλε*) bezieht sich zwar auf die Zeit vor dem Exile, nämlich auf die Einnahme Jerusalems durch Pharao Necho, nachdem Josia in der Schlacht bei Megiddo gefallen war;

allein Herodot bezeichnet doch in ihr Jerusalem als eine auch zu seiner Zeit noch grofse Stadt. Wichtiger aber ist die zweite Stelle 3, 5, wo es heifst: *ἀπὸ γὰρ Φοινίκης μέχρι οὔρων τῶν Καδύτιος πόλιος, ἣ ἐστι Σύρων τῶν Παλαιστινῶν καλεομένων· ἀπὸ δὲ Καδύτιος, ἐούσης πόλιος (ὡς ἐμοὶ δοκέει) Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος κ. τ. λ.* Dafs das Prädicat „grofs" an der ersteren Stelle in seiner vollen Bedeutung zu nehmen sei, beweist hier der Vergleich mit Sardes. Das alte Sardes hatte auch unter der Herrschaft der Perser und später die Gröfse und Volksmenge beibehalten, die es früher als Residenz der lydischen Könige gehabt hatte. Es geht dieses hervor aus Pausanias, Lacon. p. 175 ed. Wech.: *Ἦν γὰρ δὴ τῆς Ἀσίας τῆς κάτω μέγιστον μέρος τηνικαῦτα ἡ Λυδία, καὶ αἱ Σάρδεις πλούτῳ τε καὶ παρασκευῇ τροεῖχον· τῷ τε σατραπεύοντι ἐπὶ θαλάσσῃ τοῦτο οἰκητήριον ἀπεδέδειτο, καθάπερ γε αὐτῷ βασιλεῖ τὰ Σοῦσα.* Nach Plinius (hist. nat. 5, 20: „Celebratur maxime Sardibus") war diese Stadt eine Zierde von ganz Lydien; nach Strabo p. 625 war sie eine sehr alte und grofse, und das letzte Prädicat wird ihr gewöhnlich beigelegt (vgl. auch Ovid. metam. 11, 137. Vade, ait, ad magnis vicinum Sardibus amnem), so dafs es ein stehendes gewesen zu sein scheint. — Ein merkwürdiges, einer späteren Zeit angehörendes Zeugnifs giebt uns aus der Zeit Alexanders und Ptolemäus Lagi Hecateus Abderita in einer bei Joseph. l. I, cont. Apionem §. 22 und Euseb., praep. Evangel. l. IX, c. 4 angeführten Stelle: *ἔστι γὰρ τῶν Ἰουδαίων τὰ μὲν πολλὰ ὀχυρώματα κατὰ τὴν χώραν καὶ κῶμαι· μία δὲ πόλις ὀχυρὰ, πεντήκοντα μάλιστα σταδίων τὴν περίμετρον· ἣν οἰκοῦσι μὲν ἀνθρώπων περὶ δώδεκα μυριάδες, καλοῦσι δ' αὐτὴν Ἱερουσόλυμα,* wozu Scaliger bemerkt: Vides, quanta fuerit Hieros. urbs, quam totius Orientis ornamentum vere vocare poterant tempore Hecataei.

Die Zeit der 7 Jahrwochen, worin nach der Weissagung die völlige Wiederherstellung fallen soll, wird eine

drückende, eine angustia et pressura temporum genannt. Auch dieser specielle Character stimmt mit dem Erfolge überein. Dafs vornehmlich der Anfang dieser 7 Jahrwochen eine bedrängte Zeit war, ersehen wir auch aus Neh. c. 4, indem hier erzählt wird, dafs die umwohnenden Feinde die Bauenden so bedrängt hatten, dafs sie in der einen Hand die Waffen tragen und mit der anderen arbeiten mufsten; selbst in den Nächten hatten die Erbauer keine Ruhe, weil ein Theil Wache halten mufste. Auch dauerte nach Vollendung des Baues das Elend und die Mühseligkeit noch einige Zeit fort; wie dieses aus der Schilderung Neh. 9, 36. 37 erhellt, indem es hier heifst: „Siehe wir sind jetzt Knechte, und das Land, das du unseren Vätern gegeben hast, um zu essen seine Frucht und sein Gut, siehe wir sind Knechte in ihm. Und seinen Ertrag gibt es für die Könige, die du über uns gesetzt hast, um unserer Sünde willen, und über unsere Leiber herrschen sie, und über unser Vieh nach ihrem Gefallen, und in grofser Bedrängnifs, בְּצָרָה גְדֹלָה, sind wir“. Diese Lage des Volkes bestätigen auch die mitten in diese Periode fallenden Weissagungen des Malachi. Malachi hat beständig mit solchen zu kämpfen, welche wegen des bedrängten Zustandes der neuen Colonie wider Gott murrten, und sich wohl gar dadurch zum gänzlichen Unglauben verleiten liefsen. Vgl. unsere Einl. zum Commentar über die Zeitverhältnisse des Malachi.

Dem Gesagten fügen wir hier noch die Bemerkung bei, dafs, wenn gegen die Berechnung der 70 Jahrwochen vom 20. Regierungsjahre des Artaxerxes noch das Eine oder Andere zu erinnern wäre, dieser Umstand hauptsächlich in den Schwankungen der alten Chronologie seinen Grund hat, indem die alten Schriftsteller selbst in Angabe der Regierungszeit einiger Könige nicht übereinstimmen. Mag man das 7. oder 20. Regierungsjahr des Artaxerxes als den terminus a quo annehmen, so betrifft die Verschiedenheit nur wenige Jahre. Die das 7. Jahr als den

Anfang der Wiederherstellung Jerusalems annehmen, suchen auch chronologisch nachzuweisen, dafs in die Hälfte der 70. Jahrwoche der Kreuzestod Christi falle.

3) Chronologische Bestimmung des terminus ad quem.

Der Prophet bestimmt die 70. Jahrwoche als den terminus ad quem. Nach 7 und 62, also nach 69 Wochen soll ein Gesalbter, מָשִׁיחַ, ein Fürst, erscheinen (V. 25), welcher in der 70. Jahrwoche, in deren Mitte Opfer und Speiseopfer authören soll, ausgerottet wird. Vor dem Ende der 70. Woche soll eine Sündenvergebung, eine Ertheilung der ewigen Gerechtigkeit und die Salbung eines Allerheiligsten erfolgen. Da das Ende der 70. Woche durch kein einzelnes scharfbegrenztes Factum bezeichnet ist, dieses aber am Schlusse der 69. Woche sich findet, so können wir diese als den relativen terminus ad quem am besten zu Grunde legen. Denn am Schlusse derselben trat Christus nach der Taufe und der Salbung mit den Gaben des Geistes zuerst öffentlich auf. Dieser terminus tritt auch in der Geschichte der Erfüllung deutlicher hervor, als irgend ein anderer Punkt, wie die Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Ein bestimmtes Zeitmoment giebt Luc. 3, 1. 2 in den Worten an : *ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας, καὶ τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδου, Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδέλφου αὐτοῦ τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας, καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος, ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα, ἐγένετο ῥῆμα Θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην.* Nach dieser Stelle fällt das öffentliche Auftreten Johannes des Täufers und Christi in das 782. Jahr der Erbauung Roms. Wenn Paulus und Kuinöl gegen die Brauchbarkeit dieser Stelle bemerken, dafs es ungewifs sei, welche Zählungsweise der Jahre des Tiberius hier statt finde, so hat schon Ideler, Chronologie I, S. 418 dagegen nachgewiesen, dafs die Geschichte überhaupt keine andere kenne, als die

vom Anfange seiner wirklichen Herrschaft, von dem Tode des Augustus an. Wenn ferner jene behaupten, dafs Lucas nur das Jahr bestimme, in welchem Johannes, nicht das, in welchem Christus öffentlich auftrat, so wird dabei übersehen, dafs eben die genaue Bestimmung der Zeit des Auftretens Johannes und das unmittelbare Anschliefsen des Auftretens Christi an dasselbe ohne neue Zeitbestimmung zeigt, dafs beides in dasselbe Jahr fällt. Hierauf führen auch die Worte : *καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος* in V. 23. Uebersetzt man : „auch Jesus selbst", so folgt daraus, dafs auch Johannes beim Antritte seines Amtes (*ἀρχόμενος*) gegen 30 Jahre alt war, und was damit verbunden ist, dafs Johannes nur 6 Monate älter war als Jesus und dafs er nur 6 Monate früher öffentlich auftrat. Uebersetzt man „und Jesus *selbst*", so wird durch diese Beziehung auf Johannes vorausgesetzt, dafs die vorhergegangene Bezeichnung des Punktes in der Weltgeschichte auch hier hinzuzudenken ist, und dafs sie nur durch die Angabe des Alters Christi einen Zusatz erhält, der wiederum, da es nicht zufällig ist, dafs Christus sein Amt erst nach vollendetem 30. Jahre mit Rücksicht auf gesetzliche Bestimmungen des A. T. antrat, die auch auf den Johannes ihre Anwendung fanden, auch diesen zu Gute kommt. Auch ist der Grund gegen das Zusammentreffen des Jahres Christi und Johannes, den man aus V. 21 vgl. mit Matth. 3, 5 entnimmt, ohne Bedeutung. Denn wäre auch Judäa weit gröfser gewesen, so würde doch bei der allgemeinen Spannung der Gemüther, bei dem lebhaften durch die Hauptstadt vermittelten religiösen Verkehr, ein ungefähr 6monatlicher Zeitraum vollkommen genügt haben, die Aufmerksamkeit des ganzen Landes zu erregen. Vgl. Hengstenb. a. a. O.

4) Nachweis, dafs Weissagung und Erfüllung in Bezug auf die Entfernung des terminus a quo von dem terminus ad quem übereinstimmen.

Sind die Wochen des Daniels Jahrwochen und ist der terminus a quo das 20. Jahr der Regierung des Artaxerxes und der terminus ad quem das Jahr des öffentlichen Auftretens Jesu, so sind 69 Jahrwochen durch einen Zeitraum von 483 Jahren geschieden. Vergleichen wir hiermit die Geschichte, so mufs uns schon dieses freudig überraschen, dafs auch die verschiedensten gangbaren chronologischen Bestimmungen dieses Zeitraumes höchstens 10 Jahre von 483 differiren. Bei genauer Prüfung der verschiedenen Bestimmungen gelangt man aber zu dem Ergebnisse, dafs diejenige unter ihnen die allein richtige ist, nach welcher Weissagung und Geschichte nicht blofs auf einige Jahre, sondern genau aufs Jahr mit einander übereinstimmen. Die Chronologen sind alle darüber einig, dafs der Regierungsantritt des Xerxes in das Jahr 485 v. Chr. und der Tod seines Nachfolgers Artaxerxes (Xerxes II.) in das Jahr 423 fällt. Die Differenz betrifft allein das Jahr, worin Artaxerxes die Regierung antrat. Unter den verschiedenen Bestimmungen des Jahres des Regierungsantritts läfst sich aber allein diejenige als die richtige erweisen, wonach dasselbe das 474. vor Christus ist. Hiernach ist dann das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes das Jahr 453 — 454 vor Christus. Zählt man zu diesen 455 Jahren die 30 Jahre des Lebens Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten, so erhält man 453—484 Jahre. Hiernach fällt also der Kreuzestod des Messias in die 70. Jahrwoche. Dafs Xerxes nicht 21 und Artaxerxes nicht 41, sondern jener nur 11 und dieser 51 Jahre regiert habe, haben Vitringa a. a. O., Krüger (in Seebode's Archiv für Philol. u. Pädag. I, 2, S. 205 ff., wiederabgedruckt in seinen historisch-philologischen Studien, Berlin 1836 : über den cimonischen Frieden) und Hengstenb., Christol. III, 1,

S. 163 ff. dargethan. Es erhellt 1) daraus, daſs die Nachrichten über ihn beim Schlusse des 11. Jahres stehen bleiben, 2) aus den Ausgaben des Justinus, welche eine kürzere Zeit fordern, 3) daraus, daſs Xerxes nicht lange nach der Rückkehr aus Griechenland gestorben ist, 4) daſs der problematische Friede des Cimon nach der Schlacht am Eurymedon (470 v. Chr.) mit Artaxerxes geschlossen wurde, 5) daſs eine Regierungszeit von 41 Jahren für die Geschichte des Nehemias zu kurz ist. Nach Cicero, Lael. cap. 12 fällt die Flucht des Themistocles zum Artaxerxes (Plutarch. Them. cap. 27) in das 472. Jahr vor Chr., nach Diodorus Siculus 11, 55 in Olymp. 77, 2 (471 v. Chr.), wonach Artaxerxes also vor 472 zu der Regierung gekommen sein muſs. Diese und andere von Vitringa, Krüger, Dahlmann (Forschungen I) und Hengstenb. weiter ausgeführten Gründe lassen es nicht zweifelhaft, daſs der Regierungsantritt des Artaxerxes in das 474. Jahr vor Christus fällt. Aus diesem Ergebnisse ist es einleuchtend, daſs die in der Weissagung angegebenen Zeitbestimmungen der 70 Jahrwochen, wenn sie vom 20. Regierungsjahre des Artaxerxes gezählt werden, mit der Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu und seines Todes genau übereinstimmen. Dieser Meinung sind auch Theodoret, Bade, Pererius, Calmet (dissertat. Dan. in 9). Hengstenb., J. Scheeth, Dereser, Allioli u. A.

5) Die 70. Woche und ihre Hälfte.

Nachdem wir oben gezeigt haben, daſs der Zeitraum von dem Regierungsantritt des Artaxerxes bis Christi Geburt 474, und daher vom 20. Regierungsjahre desselben 454 und nebst den 30 Jahren bis zum öffentlichen Auftreten Jesu 484 Jahre umfaſst, haben wir noch Einiges über die letzte Woche hinzuzufügen. In die letzte Woche, welche nach den 69 Wochen oder nach 483 Jahren folgt, fällt die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu und in die Mitte der 70. Woche dessen Tod, während durch sie ganz die

Bundesstärkung hindurchgeht. Da in den ersten Jahren nach Christi Tode, Auferstehung und Himmelfahrt sich eine nicht unbedeutende Zahl aus den Juden — am Pfingstfeste schon 3000, Apstgsch. 2, 41 — bekehrte und auch das Evangelium verkündigt wurde, so konnte von Daniel mit Recht am Ende der 70 Wochen das Heil für das Bundesvolk, von dem er allein redet, als vollendet bezeichnet werden. Wir haben hier also eine Uebereinstimmung der Geschichte mit der Erfüllung. Nur über die Zeit des Todes haben wir hier noch Einiges zu sagen. Nach unserer Weissagung fällt der Tod in die Mitte der 70. Woche, wonach der Zeitraum von der Taufe Christi bis zum Tode $3^1/_2$ Jahr umfassen würde. Die Ansicht, daſs Christi Tod von seiner Taufe durch einen Zeitraum von $3^1/_2$ Jahren getrennt sei, finden wir schon bei den Kirchenvätern. Bei Eusebius hist. eccles. I, 10 heiſst es : *οὐδ' ὅλος ὁ μεταξὺ τετραέτης παρίσταται χρόνος*, und bei Theodoret zu unserer Stelle t. II, p. 1250 ed. Hall. : *εἰ δέ τις καὶ τὸν χρόνον καταμαθεῖν ἐθέλει, ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωαννὴν εὐαγγελίου, μαθήσεται· ὡς περὶ τὰ τρία ἔτη καὶ ἥμισυ κηρύξας ὁ κύριος καὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ μαθητὰς τῇ διδασκαλίᾳ καὶ τοῖς θαύμασι βεβαιώσας, τότε τὸ πάθος ὑπέμεινε· μετὰ δὲ τὸν σταυρὸν καὶ τὸν θάνατον, καὶ τὴν ἀνάστασιν, καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάβασιν, καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιφοίτησιν, τὸν λοιπὸν τῆς ἑβδομάδος χρόνον οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι ἐν Ἱερουσολύμοις κηρύττοντές τε καὶ θαυματουργοῦντες, πολλοί τε ἀνθρώπων χιλιάδας εἰς τὴν εὐαγγελίκην ποδηγήσαντες διδασκαλίαν, τῆς νέας διαθήκης ἠξίωσαν, καὶ τῆς τοῦ παναγίου βαπτίσματος χάριτος τυχεῖν παρεσκεύασαν.* Es fragt sich nun, ob man die Zeit von Christi öffentlichem Auftreten bis zu seinem Tode mit Grund auf $3^1/_2$ Jahre ansetzen könne. — Die Ausleger sind darüber einverstanden, daſs diese Frage ganz allein aus Johannes zu beantworten sei. Denn nur dieser Evangelist spricht von drei Paschafesten während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu; vgl. 2, 13; 6, 4 und dann das letzte 12, 1 ff. Kap.

5, 1 heifst es : *μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα.* Ob Johannes hier von einem 4. Passafeste spreche, darüber sind die Gelehrten verschiedener Meinung. Je nachdem die Antwort ausfällt, mufs der Tod Jesu in das dritte oder vierte Jahr nach seinem öffentlichen Auftreten gesetzt werden. In neuerer Zeit haben sich die Gelehrten darüber geeinigt, dafs an dieser Stelle entweder vom Purim- oder vom Passafeste die Rede sei. Dafs nicht vom Pfingst- oder Laubhüttenfeste, sondern entweder vom Passa- oder Purimfeste die Rede sei, geht daraus hervor, dafs Joh. 4, 35 Christus sagt : es seien noch 4 Monate bis zu Ende; weshalb vor dem Eintreten des Kap. 5, 1 erwähnten Festes damals seit dem ersten Kap. 2, 13 genannten Passa schon 8 Monate verflossen sein mufsten. Denn der terminus ad quem dieser 4 Monate ist das neue Passa, da mit dem Passa nach Gesetz und Praxis die Erndte in Palästina begann. Das Pfingst- und das Laubhüttenfest dieses Jahres mufste also noch innerhalb jenes 8 monatlichen Zeitraumes liegen. Wollte man eins dieser Feste im folgenden Jahre annehmen, so würde dies für unseren Zweck gleich sein, weil Johannes ein Passa mit Stillschweigen übergangen hätte.

Um nun über den Streitpunkt entscheiden zu können, wird es nöthig sein, die Gründe, die für diese oder jene Meinung angeführt werden, sorgsam zu prüfen. In neuerer Zeit haben mehrere Gelehrte diesem Gegenstande ihre Aufmerksamkeit zugewendet und ihre Meinung durch Gründe zu erweisen gesucht. Eine wichtige Stelle unter den neueren Auslegern der heil. Schrift nimmt Hug ein, welcher Einl. Th. II, S. 197 ff. Ausgabe 2 zu beweisen sucht, dafs Johannes in jener Stelle vom Purimfeste rede. Ihm stimmen bei Lücke, Tholuck u. A.

Einen Hauptgrund entnimmt man aus dem Bestreben Jesu, die äufsere Gerechtigkeit zu erfüllen und jeden Tadel zu vermeiden. Denn da Jesus über das Passa, dessen einige Tage nach seiner Rückkehr Erwähnung gethan

wird, zu Hause geblieben sei, so wäre er von jenem, dem muthmaſslichen Passa, bis zu diesem, ein ganzes Jahr und von diesen 6 Monaten weiter bis zum Laubhüttenfeste nicht in Jerusalem gewesen und hätte eine Religionspflicht anderthalb Jahre und darüber unterlassen. Allein auf diese Weise kann man keinen Beweis führen. Hätte Jesus das Purimfest besucht, so würde er dadurch der Gerechtigkeit nicht genügt haben, da es im Gesetze nicht vorgeschrieben war und der Besuch desselben Festes dann noch eine Uebertretung der Pflicht des Besuchs eines Osterfestes gewesen wäre. Denn wer auch das ganze übrige Jahr hindurch zu Jerusalem war und an den drei vorgeschriebenen Festen abwesend, machte sich der Verletzung des Gesetzes schuldig. Die Schwierigkeit schwindet aber, wenn wir Folgendes berücksichtigen. Aus den Worten 7, 1 : *οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήνουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι* ersehen wir, daſs Jesus an das Cermonialgesetz sich nur in so weit gebunden hielt, als es mit seinen höheren Rücksichten vereinbar war. Christus, der sich den Herrn des Sabbaths nennt und sich gröſser als der Tempel bezeichnet, konnte, da seine Stunde noch nicht gekommen war, nicht nach Jerusalem gehen, um dadurch seinen Feinden eine Veranlassung zu geben, jene Zeit früher herbeizuführen. Hätte Jesus die Reise nach Jerusalem um jene Zeit gemacht, so hätte er selbst gegen die göttliche Bestimmung gehandelt. Sollten höhere Rücksichten nicht aufgeopfert werden, so muſste Jesus sich von Jerusalem an jenem Osterfeste fern halten. Deutlich tritt dieses hervor bei Matth. 12, 3. Jesus verweist hier diejenigen, welche seinen Jüngern die Verletzung des Ceremonialgesetzes schuld geben, zum Beweise, daſs dasselbe nicht unter allen Umständen bindend sei, auf das Beispiel Davids, welcher, ohne daſs ihn die Schrift tadelt, gegen das Gesetz im Nothfalle die Schaubrode aſs. Hierauf weiset Christus auf seine Machtvollkommenheit hin, die ihn berechtigte, das Gesetz, wenn er

es in seinen höheren Absichten dienlich fand, nicht zu erfüllen. Wenn wir ferner erwägen, dafs der Tempel zur Zeit Jesu von Vielen nicht mehr mit einer frommen Gesinnung betreten wurde, ja schon eine Räuberhöhle genannt wird (Luc. 19, 46), und nicht als ein Haus Gottes zu betrachten war, so verschwindet die ganze Schwierigkeit. Die übrigen Gründe, wodurch Lamy, d'Outrein in der Bibl. Brem. I, p. 610 u. A. zu erweisen gesucht haben, dafs in jener Stelle vom Purimfeste die Rede sei, sind von keinem Gewichte und sind auch von Lampe genügend widerlegt, weshalb wir darüber hier nichts weiter hinzufügen. — Es giebt aber mehrere Gründe, welche dafür sprechen, dafs Kap. 5, 1 von dem Passafeste die Rede sei.

1) Das Evangelium des Johannes läfst darüber keinen Zweifel, dafs ihm die Feste die Zeitmafse sind, wonach er die ganze Geschichte anordnet, weshalb er das Passa auch da erwähnt, wo es Christus nicht besucht hat (6, 4). Da nun jedes Fest von Johannes genau bezeichnet wird, so ist es ganz natürlich, dafs er, da ein unbestimmtes Fest nicht als Zeitmafs dienen kann, von einem bestimmten Feste redet. Es haben zwar Lücke und Tholuck gegen das Passafest das Fehlen des Artikels geltend gemacht. Dieser Grund würde schon seine Bedeutsamkeit verlieren, wenn man auf die vielen Manuscripte hinweisen wollte, welche denselben haben; vollkommen verliert derselbe aber seine Bedeutung, wenn wir auf den bekannten Hebräismus in der alexandrinischen Uebersetzung und im neuen Testamente hinweisen (vgl. Ewald, S. 579), wonach der bestimmte Artikel statt vor dem ersten vor dem zweiten der im Genitivverhältnifs stehenden Nomina steht. Wir wollen aus den zahlreichen Beispielen, die jenes beweisen, nur einige anführen. 5 Mos. 16, 13 heifst es bei dem Alexandriner : *ἑορτὴν τῶν σκηνῶν* (חַג הַסֻּכּוֹת) *ποιήσεις σεαυτῷ*, Matth. 12, 24 : *ἐν τῷ βεελζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων*, wo Fritzsche, weil ihm dieser Sprachge-

brauch unbekannt ist, gegen die Handschriften ändern will : ἐν βεελζεβοὺλ· τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων. Luc. 2, 11 heifst es : ἐν πόλει Δαβίδ, indem das Nomen proprium wie auch im Hebräischen, wo עִיר דָּוִד nur heifsen konnte, *die*, nicht *eine* Stadt Davids, einem Appell. mit dem Artikel gleichbedeutend ist. Apstgsch. 8, 5 : εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας in *die* Stadt, die Hauptstadt Samarias, vgl. Heumann und Kuinöl z. d. St. Man kann daher ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων richtig „*das* Judenfest" übersetzen. Ist es aufser Zweifel, dafs hier von dem Feste der Juden κατ' ἐξοχὴν die Rede ist, so kann man an kein anderes Fest als an das Osterfest denken; und dies ist dasjenige, was im Vorhergehenden Kap. 2, 13 genannt worden. Es behauptete unter allen Festen einen Vorrang, und wurde als das höchste betrachtet. Da ferner das τῶν Ἰουδαίων von Johannes nie von einem anderen Feste als von den drei grofsen im Pentateuch verordneten, nämlich von dem Passa beidemale, und vom Laubhüttenfeste gebraucht wird, so kann man unter jenem Feste nur das Passafest verstehen. Die etwaige Annahme, dafs man in der späteren Zeit das Purimfest den drei Hauptfesten und namentlich dem Osterfeste gleichgestellt habe, kann man durch nichts beweisen. Hug führt zwar S. 200 Stellen an, allein diese beziehen sich nicht auf das Fest, sondern auf das Buch Esther. Das Purimfest war mehr ein Volksfest, als ein religiöses. Es fand daher auch anfänglich die Einführung desselben Opposition, deren Kenntnifs später verloren ging, vgl. Lightfoot zu Joh. 10, 22. Dafs das Purimfest nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels zu einem Ansehen gelangte, wird leicht begreiflich.

2) Gegen die Erklärung des Judenfestes von dem Purimfeste sprechen entschieden die Worte : ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα, verbunden mit V. 14, woraus zu entnehmen ist, dafs die Stadt damals mit Festbesuchern angefüllt war. Dieser Besuch konnte nicht dem Purimfeste gelten, weil dasselbe nicht in Beziehung zum Tempel stand,

in Jerusalem an demselben keine gottesdienstliche Feierlichkeit stattfand, sich dessen Feier nur auf die Lesung des Buches Esther in den Synagogen beschränkte und an diesem Feste nicht gearbeitet wurde und Gastmähler gehalten wurden. Es wurde das Purimfest sogar früher aufser Palästina als in demselben gefeiert. Auch liefern Josephus Arch. 11, 6 und der Talmud den Beweis, dafs man am Purimfeste nicht daran dachte, nach Jerusalem zu ziehen. Nach Josephus a. a. O. wurde das Purimfest von den Juden aller Orten der Erde gefeiert und man sandte sich an demselben Speisen zu, und Megilla cap. I, §. 1—3 werden Bestimmungen gegeben, zu welcher Zeit das Purimfest in den Städten, welche zur Zeit Josuas schon ummauert und in denen, die es damals noch nicht gewesen und in den Dörfern gefeiert werden solle, vgl. über die Gründe dieser Bestimmungen Vitringa de decem otiosis c. 18 im Ugolini *thesaur.* t. XXI, p. 431 sqq. Wenn nach 10, 22 Jesus an den Enkänien zu Jerusalem gewesen, welche auch aufserhalb Jerusalems gefeiert werden konnten, so geht hieraus nicht hervor, dafs Jesus zu diesem Zwecke nach Jerusalem gereist ist. Es war der Zweck der Reise Jesu nur der Besuch des Laubhüttenfestes, nach welchem er noch längere Zeit in Jerusalem blieb, in welche die Enkänien fielen. Wäre dieses auch nicht der Fall, so standen doch die Enkänien, als Fest der Tempelweihe, in so genauer Beziehung zu dem Tempel, dafs hier wahrscheinlich manche thaten, was das Gesetz nicht forderte.

3) Wäre Joh. 5, 1 vom Purimfeste die Rede, so hätte Jesus das Passafest, was einen Monat später fällt, nicht besucht, was ganz unwahrscheinlich ist. Da es sogar als verdienstlich angesehen wurde und Sitte war, am Purimfeste sich so zu berauschen, dafs man zwischen dem: „gesegnet sei Mardochai und verflucht sei Haman“, nicht mehr unterscheiden konnte, so ist einleuchtend, dafs Jesus, der bei allen seinen Reisen nach Jerusalem seinen erhabenen Zweck im Auge hatte, nicht die Zeit des Purimfestes zur Reise

nach Jerusalem wählen und das Passafest demselben nachsetzen konnte. Jesus konnte auch deswegen jenem Purimfeste vor dem Passa keinen Vorzug geben. In Galiläa, wo nach Joh. 7, 1 Jesus sich aufhielt, war er geschützt, was nicht am freien Purimfeste zu Jerusalem der Fall war. Es beweist daher 7, 1 das Gegentheil von dem, was Lücke für das Purimfest daraus entnehmen will.

4) Gegen die Erklärung vom Purimfeste Joh. 5, 1 spricht auch V. 9, wonach Jesus am Sabbathe, der auch (V. 1. 2. 13) zum Feste gehörte, einen Kranken, der 38 Jahre gelitten hatte, heilte. Denn das Purimfest wurde nie am Sabbathe gefeiert, weil beide Feste mit einander im Widerspruch standen, und eine von Gott eingesetzte religiöse Feier nicht einer menschlichen Einrichtung weichen durfte. Fiel das Purimfest auf einen Sabbath, so wurde es verlegt, wie geringere Feste den größeren primae classis weichen müssen, vgl. die Beweise bei Reland, antiqq. sacrr. IV, 9 und bei Schickard, de festo Purim. in den crit. sacr. VI, p. 491 sqq. Frankf.

5) Dafür, daß das Joh. 5, 1 erwähnte Fest ein Passafest gewesen sei, läßt sich mit Hengstenb. auch noch anführen, daß dann der 38jährige Kranke, der am Sabbathe geheilt wurde, ein passender Typus der 38 Jahre des Leidens auf dem Zuge durch die arabische Wüste ist, dessen Endpunkt das erste Passa in Canaan bildete, welches ein Fest der Wiederversöhnung mit Jehova war, nachdem die unmittelbar vorhergegangene erneuerte Beschneidung die Schande Aegyptens von dem Volke abgewälzt und es von der Schuld der Unreinigkeit befreit hatte, welche es aus Aegypten mitgebracht hatte, vgl. Jos. Kap. 5.

6) Die nichtmessianischen Ausleger.

Jeder, der nur im Allgemeinen die verschiedenen Ansichten und Ideen der Gelehrten neuerer Zeit über die göttliche Offenbarung, und namentlich über die Weissa-

gungen kennt, wird schon im Voraus überzeugt sein, daſs die messianische Erklärung unserer Weissagung viele Gegner werde gefunden haben. Handelt unsere Stelle vom Messias, wird darin die Zeit seiner Erscheinung und die Zeit seiner Wirksamkeit und seines Todes bestimmt angegeben, ist in derselben die Rede von dem Zeitraum der völligen Wiederherstellung Jerusalems und seiner nochmaligen Zerstörung, so wie von der Sündentilgung und der Herbeiführung der Gerechtigkeit u. s. w., so muſs man nothwendig annehmen, daſs Daniel über diese Punkte bestimmte göttliche Offenbarungen erhalten hat. Es kann dann diese Weissagung nicht bloſs Wünsche, Hoffnungen, Ahnungen oder natürliche Divinationen enthalten, welche mehrere Gelehrte in den Weissagungen über die Zukunft finden. Diese Vermuthung einer Verschiedenheit der Erklärung dieser Weissagung bestätigt denn auch die Geschichte derselben. Die nichtmessianischen Erklärer stimmen darin überein, daſs ein lange nach Daniel lebender Prophet, ein Pseudodaniel, eine Art von mystischer Deutung oder Parodie der 70 Jahre des Jeremias, die längst vorübergegangen, ohne daſs seine Weissagung in Erfüllung gegangen, versucht habe. Ferner stimmen sie darin überein, daſs sie für den terminus a quo, wie schon die meisten jüdischen Ausleger, das Jahr der Zerstörung Jerusalems halten und also die ganze Zeit der Verwüstung der Stadt als in den 70 Wochen mitbegriffen betrachten, daſs sie den Gesalbten in V. 25 und den in V. 26 für eine verschiedene Person erklären, und zwar unter der ersten den Cyrus und unter dem kommenden Fürsten den Antiochus Epiphanes verstehen, und seinen Tod und die Erlösung des Bundesvolkes als den äuſsersten terminus ad quem der Weissagung betrachten. Ein Hauptvertheidiger dieser Erklärung ist Ritter Marsham, welchen Vitringa in einer ausführlichen Schrift über die 70 Wochen des Daniel gründlich widerlegt hat. Die nichtmessianischen Erklärer weichen aber in der Bestimmung des Gesalbten, welcher

nach V. 26 ausgerottet werden soll, von einander ab. Nach Berth. und Rosenm. ist dies Alexander der Grofse; nach Hofmann, Wieseler der Hohepriester Onias III., nach Bleek, Ewald und Hitzig Seleucus IV. Philopator, der Bruder des Antiochus Epiphanes und sein unmittelbarer Vorgänger, der durch Gift getödtet wurde. Denn diesen können sie nur meinen, obgleich Bleek ihn mit dem Stifter der Seleuciden, Seleucus Nicator, verwechselt, der letztere ihn als Seleucus III. bezeichnet. Ewald, Hofmann, Wieseler und Hitzig stimmen wie ihre Vorgänger Bertholdt, Eichhorn, v. Lengerke u. A. darin überein, dafs sie die letzte Woche für die Zeit der Drangsale nehmen, welche die Juden unter Antiochus Epiphanes erlebt haben. In Betreff der 7 und der 62 Wochen gehen sie aber wesentlich auseinander.

Ewald, der die 70 Wochen richtig für ein continuirliches Ganze hält, nahm den V. 25 bezeichneten Anfangstermin an, wonach der Prophet im vierten Jahre Jojakims oder im Jahre 607 vor Chr. eine Offenbarung (הַדָּבָר) über das ganze Volk Juda erhielt, welches 70 Jahre unter das Joch der Chaldäer kommen soll. Von hier an rechnete Ewald nun die ersten 7 Wochen bis auf Cyrus (536), welchen er für den מָשִׁיחַ נָגִיד (V. 25) hält, die 62 Wochen von Cyrus bis zu dem im Jahre 176 erfolgten, gewaltsamen Tode des Vorgängers von Antiochus Epiphanes, Seleucus IV. Philopator, welchen er als den מָשִׁיחַ V. 26 nimmt. Der letzte ist ihm dann die Zeit des Antiochus Epiphanes, welchen er für den נָגִיד הַבָּא hält, von 176—166. Diese Erklärung bietet aber mehrere Schwierigkeiten dar, weil hiernach weder die 70 Wochen im Ganzen, noch die einzelnen Theile derselben zutreffen; denn es ergeben sich statt 490 Jahre 441, statt 49 Jahre 71, statt 434 Jahre 360 und statt 7 Jahre 10. Dazu kommt, dafs sich das Jahr, von welchem Jer. 25 gesprochen wurde, nicht als Anfangstermin nehmen läfst, weil der Prophet nicht die Wiedererbauung, sondern die Zerstörung Jeru-

salems verkündigt. Diese Schwierigkeiten anerkennend hat er später seine Ansicht modificirt und in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft VI, S. 194 so dargestellt : „Die ersten 7 Jahrwochen sind von der Zerstörung Jerusalems an (Jerem. 30, 18) bis auf Kyros Befehl, es wiederherzustellen, zu berechnen, also erscheinen hier gerade 49 Jahre. Dies gute Zusammenstimmen von 7 mal 7 Jahren vorne und von 7 Jahren (von Seleucus Philopators Tode an) unten (?) bestimmte wohl sicher den Propheten dieses Buches, die ganze lange Zwischenzeit gerade auf 62 mal 7 Jahre anzusetzen, um so zusammen 70 mal 7 annehmen zu können. Der Zeitraum von Kyros bis zu Philopators Tod beträgt zwar nur 361, nicht 434 Jahre, allein da der Verfasser die Grenzen der 7, 62, 1 Jahrwochen alle genau und unverkennbar bestimmt, so müßte man sagen, er habe diese Unebenheit, wenn gekannt, doch nicht beachtet, und hieraus allein einen Einwand gegen die ganze Berechnung zu erheben, ginge nicht an, weil Niemand beweisen kann, der Schriftsteller habe hierin ganz genau sein müssen : allein wahrscheinlich sollten in der Rechnung wie zur Erleichterung der Unglückszeit 70 Jahre ausfallen, sofern man sie als Sabbathjahre betrachten konnte; die noch fehlenden 3—4 treten dann von selbst ans Ende" (um die 7 Jahre der letzten Woche zu den 10 Jahren, 176—166, welche Ewald als die Zeit des Antiochus nimmt, zu ergänzen, wodurch jenes „gute Zusammenstehen" entsteht). Daß diese Erklärung nicht die richtige sein könne, wird gewiß Jeder anerkennen, welcher den Propheten für einen von Gott belehrten und geleiteten Mann hält. Will Jemand, der auf Beistimmung Anspruch machen will, Zahlen anführen, so muß er in denselben genau sein. Ein glaubwürdiger Schriftsteller darf sich jedenfalls solcher „Unebenheiten", wie bei den 62 und der 1. Woche stattfinden sollen, nicht zu Schulden kommen lassen.

Auch fangen Hofmann, Wieseler und Hitzig ungefähr von demselben Zeitpunkt, wie Ewald, 606 oder

605 v. Chr. die ganze Rechnung an, trennen die 7 ersten Wochen von den übrigen, und lassen die 62 Wochen oder 434 bis ins Jahr 171 oder 170 herabgehen, wo die Mifshandlung der Juden durch den נָגִיד Antiochus Epiphanes anfängt und die letzte Woche ausfällt. In der Mitte der letzten Woche soll durch diesen König, dessen Tod bis ins Jahr 164 herabgehe, der Gottesdienst („Schlacht- und Speisopfer") abgeschafft und der Götzendienst eingeführt worden sein. Es nehmen also diese drei Erklärer die Zeit, welche Ewald durch die Gesammtheit der 70 Wochen ausgefüllt sein läfst, nur für die 62 und 1 Wochen in Anspruch und vermeiden so die chronologischen Schwierigkeiten, welche die Ewald'sche Ansicht als unzulässig erscheinen lassen. — So einig diese Gelehrten in der Bestimmung der 63 Wochen im Wesentlichen sind, so uneinig sind sie aber in der Bestimmung der 7 Wochen. Nach Hitzig, der in der Hauptsache mit Eichhorn übereinstimmt, bezeichnet der Ausgang des Wortes V. 25 die von ihm ins Jahr der Zerstörung gesetzte Weissagung des Jeremia Kap. 30 und 31, wie aus 31, 15 hervorgehen soll. Als den מָשִׁיחַ נָגִיד erklärt er ebenfalls den Cyrus und rechnet demnach die 7 Wochen von 588 an bis 539, wo Cyrus zuerst in den Gesichtskreis der Juden getreten sei, worin ihm jetzt Ewald gefolgt ist. Die 7 Wochen fallen ihm mithin zwischen die 62 hinein und sind ein Theil derselben. — Wieseler und Hofmann dagegen halten den מָשִׁיחַ נָגִיד für den Messias; der erstere setzt aber die 7 Wochen an den Schlufs der 63 und zählt vom Jahre 164 v. Chr., wonach derselbe also ungefähr im Jahre 115 v. Chr. hätte kommen sollen. Er fügt aber hinzu: „Allein in dieser Strenge seien die Worte selber schwerlich gemeint. Der Sinn solle vielmehr nur wohl im Allgemeinen der sein: dann, in nicht gar langer Zeit, etwa nach 7 mal 7 Jahren, in einem vorzugsweise geistig zu deutenden Jubeljahre, werde der Messias erscheinen". Nach Hofmann soll nicht von der ersten, schon vergangenen

Erscheinung Christi, sondern von einer zukünftigen die Rede sein. Unter *Ausgang des Wortes*, welches den terminus a quo für die Zählung der 7 Wochen bildet, versteht er eine auch jetzt noch in unbestimmter Zukunft liegende göttliche Aufforderung an Israel, Jerusalem wiederherzustellen, und der Endpunkt der 7 Wochen ist ihm die Vollendung des Bestandes des neuen Jerusalems unter seinem fürstlichen Könige.

Wenn auch nicht zu läugnen ist, daſs die Erklärung, welche Hofmann, Wieseler und Hitzig von den 62 und 1 Wochen geben, wegen des auffallenden Zutreffens der Jahre etwas Gefälliges zu haben scheint, so muſs sie doch schon wegen der Erklärung der 7 Jahrwochen verworfen werden. Nach dem Texte gehören sie vor die 63 Wochen und dürfen weder dazwischen geschoben, noch an den Schluſs derselben gesetzt, noch ganz von denselben getrennt werden, um sie erst nach einem langen Zeitraume eintreten zu lassen. Jedenfalls wäre die Ansicht Ewald's auch nach der Erklärung unserer Weissagung von jenen dreien allein die textgemäſse, wenn derselben die Zahlen nicht entgegenständen.

Ed. Böhmer, der an der Deutung der 63 Wochen bei Hitzig festhält, aber anerkennt, daſs die 7 Wochen unmittelbar vor die 63 hingehören, rechnet (in der deutschen Zeitschrift für christliches Wissen und Leben, Jan. 1857, S. 39 f.) vom Jahre 605 auf 654 zurück und versteht unter dem Aufbau Jerusalems Dan. 9, 24 „die deuteronomische Reformation“ zur Zeit des Königs Manasses, unter dem Befehl zu jenem Aufbau aber den Befehl dieses Königs, Jehova wieder zu dienen (2 Chron. 33, 16), für den er „bis auf Weiteres aus Daniel die Jahreszahl 654 ansetzt, da der Zeitpunkt uns sonst jetzt noch unbekannt ist“. Umgekehrt läſst Hilgenfeld (S. 29 f.) die 7 Wochen von 606—557 (erstes Auftreten des Cyrus, sein Sieg über Astyages) gehen, so daſs sie bei ihm, wie bei Hitzig, zwischen die 62 hineinfallen. Auch diese wie jene Ver-

suche, die 70 Jahrwochen so zu deuten, dafs die 70. Jahrwoche diejenige ist, worin Antiochus Epiphanes den Gottesdienst der Juden zu vernichten suchte, enthalten deutliche Zeugnisse, in welche Verlegenheit diese Erklärer gerathen. Bunsen gesteht dieses auch ein, indem er, nachdem er zuerst die Hitzig'sche Berechnung vorgetragen hat und dann zur jetzigen Ewald'schen übergeht, bemerkt (Gott in der Geschichte I, S. 527. 529) : „Eigentlich ist aber die Annahme einer solchen künstlichen und unnatürlichen Rechnung wider den Text. Denn es heifst ja : 62 Jahrwochen hindurch soll Jerusalem wieder gebaut werden; der Anfangspunkt dieser Periode kann also nicht das Jahr der Weissagung (605 v. Chr.) sein, sondern nur das Jahr der Rückkehr unter Cyrus. Weshalb soll der Verfasser nicht eine um 70 Jahre falsche Rechnung für den Zeitraum von Cyrus bis Epiphanes gefunden und angenommen haben? Jedenfalls ist hier ein Vermischen verschiedener Berechnungen anzunehmen, wenn man nicht mit einer blofsen Irrthümlichkeit der überkommenen Zeitrechnung sich zufrieden geben wird. Die Zahlen sind aber zu bedeutend für die Annahme einer Zufälligkeit : und so kommt man darauf, entweder (mit Hitzig) jenen willkürlichen doppelten Anfangspunkt der Rechnung von Oben mit der seltsamen Doppelzählung anzunehmen, oder (mit Ewald) ein Hinzurechnen der 70 Jahre als derjenigen Zahl, welche doch eigentlich den Wortlaut der Weissagung des Jeremias eine von aller Deutung nach Jahrwochen unabhängige Berechtigung zu haben scheinen konnte".

Es stimmen nun zwar Hofmann, Wieseler und Hitz. darin überein, dafs sie die Berechnung des Ausgangspunktes in dem Jahre 606—605 v. Chr. anfangen, sie thun dieses aber aus verschiedenen Gründen. Nach Hofmann mufs der Ausgangspunkt in das Jahr der Zerstörung Jerusalems gesetzt werden, weil derselbe bei der ganzen Weissagung als gewifs vorausgesetzt werde. Die Zerstörung Jerusalems fällt aber nach Hofmann's früherer Berech-

nung nicht, wie er sonst annimmt, in das Jahr 588, sondern 605 vor Chr. Später hat derselbe aber diese Ansicht aufgegeben, indem er das Jahr von Jerem. 25, 1 berechnet, dabei aber das Jahr 605 als Anfangspunkt der 62 Wochen festhält. Dasselbe thut auch Delitzsch S. 283. Beide schliefsen sich daher an die Ansicht Wieseler's und an Ewald's frühere Meinung an. Und so ist Hofmann mit Aufgebung seiner früheren Ansicht zu Ewald und dieser selbst mit Verlassung der jetzt von Hofmann angenommenen Meinung zu Hitzig übergegangen. Hofmann unterscheidet sich aber von Wieseler darin, dafs er das Wort Jer. 25, 1 nicht unter dem „Ausgang des Wortes“ versteht, sondern jenen Terminus erst vor den 62 Wochen einschiebt, so dafs seine Erklärung von V. 25 folgende ist : von dem Ausgang des göttlichen Befehls zur Wiedererbauung Jerusalems bis auf (die zweite Erscheinung des) Messias sind 7 Wochen; und (von dem Wort Jer. 25 an) in 62 Wochen wird die Stadt wieder gebaut sein. Durch diese Erklärung werden aber die Schwierigkeiten gröfser. Denn wenn Daniel um die Wiederherstellung der Stadt gebetet hat, so kann man unter dem Ausgang des Wortes, Jerusalem wiederherzustellen, doch nichts Anderes verstehen, als ein auf den nächst bevorstehenden Wiederaufbau bezügliches Gotteswort. An ein zweites späteres Gotteswort konnte Daniel gar nicht denken. Wir halten es für ganz unzulässig, nach einer deutlichen Angabe des Anfangstermins : „vom Ausgange des Wortes Jerusalem wieder zu bauen“, fünf Worte später einen anderen, in entgegengesetzter Richtung liegenden Anfangstermin, von welchem sich weder im Wortlaut, noch im Zusammenhang des Textes die geringste Andeutung findet, hineinzudenken. Welche sonderbare Ausdrucksweise würde es sein, wenn der Prophet einen späteren Anfangstermin einem früheren vorgesetzt und bei ganz gleichlautenden Worten in demselben Verse „herstellen

und bauen“ an zwei verschiedene Erklärungen, welche mehrere Jahrtausende auseinander liegen, gedacht hätte.

Die Ansicht Wieseler's, der den Ausgang des Wortes „Jerusalem wieder zu bauen“ als Anfangspunkt der Zählung der 62 Wochen annimmt und unter „Wort“, wie früher Ewald, die Weissagung Jerem. 25 versteht, welche nach V. 1 ins Jahr 606 oder 605 fällt, ist aber aus dem schon gegen Ewald angeführten Grunde ganz unzulässig und jetzt auch von diesem selbst aufgegeben. Auch ist die Art und Weise unstatthaft, wie Wieseler die Worte des V. 25 erklärt, um die 7 Wochen vorne zu entfernen und hinten an die 63 anzufügen. Er verbindet nämlich die Worte: מִן־מֹצָא־יְרוּשָׁלַ͏ִם eng mit den vorhergehenden Worten : וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל *und du sollst wissen und verstehen* und interpungirt nach יְרוּשָׁלַ͏ִם stärker. Es soll zunächst „der terminus a quo der 70 Wochen durch das hinzugefügte וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל aufs Schärfste markirt werden, was des Verständnisses wegen auch durchaus nothwendig war“. Wollte man dieses auch zugeben, so ist man doch gar nicht berechtigt, die folgenden Worte : עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד שָׁבֻעִים שִׁבְעָה hier aus dem Text zu nehmen, um sie am Schlufs von V. 27 anzufügen, und zugleich das מִן מֹצָא וגו׳ stillschweigend von dem עַד־מָשִׁיחַ וגו׳ hinweg und vor וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם hinunterzuschieben. Hitzig bemerkt daher S. 174 mit Recht : „die Berechtigung, oben die 7 Wochen wegzunehmen und unten anzusetzen, ist nicht dargethan“. Auch hat Wieseler selbst in seiner früheren Schrift (S. 71) die von ihm später angenommene, schon früher von Corrodi (krit. Gesch. des Chiliasmus I, 247 ff.) aufgestellte Ansicht nach den Worten verworfen : „Die Willkürlichkeit und Untextmäfsigkeit einer solchen Verrückung liegt auf der Hand“.

Hitzig bemüht sich gar nicht, einen Grund aufzusuchen, warum die 62 Wochen von 606 an zu zählen seien. Er nimmt einen Falsarius an, den er rückwärts zählen läfst. Nach S. 170 bilden das *πρῶτον ψεῦδος* in der

Rechnung die 7 Wochen, welche der Verfasser unterbringen mufste.

Das Gesagte zeigt zur Genüge, zu welchen willkürlichen Annahmen und Erklärungen diejenigen kommen, welche die messianische Erklärung verlassen haben und Dan. 9, 24—27 keine göttliche Offenbarung annehmen.

Obgleich nun die angeführten Erklärungen schon im Vorigen hinreichend widerlegt sind, so wollen wir doch zur Begründung unserer Erklärung noch Einiges hinzufügen.

1) Die Behauptung, dafs der angebliche Pseudodaniel die Weissagungen des Jeremias als nicht erfüllt betrachtet und davon einen Grund zu ihrer Parodirung entnommen habe, ist offenbar falsch, da jene Weissagung des Jeremias nichts Messianisches enthält, und das, was sie als am Ende der 70 Jahre bevorstehend ankündigt, das Aufhören der chaldäischen Dienstbarkeit und die Rückkehr des Bundesvolkes nach Canaan, ja genau nach Ablauf dieses terminus vollkommen in Erfüllung gegangen ist. Denn im 1. Jahre der Mitregentschaft Nebucadnezars, der 47 Jahre regierte, fing die Dienstbärkeit der Bewohner des Reiches Juda an, und dauerte also unter Nebucadnezar noch 44 Jahre, was auch durch 2 Kön. 25, 27 und Jer. 52, 21 bestätigt wird, unter Evilmerodach 2, unter Nariglosor 4, unter Labrosoarchad 9 Monate = 1 und unter Nabonad 17, zusammen ungefähr 67 Jahre. Rechnen wir zu diesen 67 Jahren noch die zweijährige Regierungszeit des Darius oder Cyaxares II., während welcher Zeit die Dienstbarkeit des Bundesvolkes eine Folge der Fortsetzung der babylonischen war, so ist das erste Jahr der Regierung des Cyrus das 70. Jahr des Exils. Wenn Gramberg behauptet, dafs die Zahl 70 eine runde und der terminus a quo bis zum terminus ad quem um 4 Jahre zu kurz sei, so irrt er, indem er den Anfang des Exils in das 8. Jahr des Jojakim setzt, da es doch in der That das 4. Jahr desselben ist. Der Verfasser betrachtet es auch selbst so, wenn er 1, 12 sagt, Daniel habe noch das erste Jahr des

Cyrus die von ihm ersehnte Befreiung erlebt. Nach Kap. 10, 1 hatte Daniel noch im ersten Jahre des Cyrus eine Vision und schrieb sie auf. Daſs Daniel unter Cyrus noch eine längere Zeit lebte und hohe Staatsämter bekleidete, erhellt aus Kap. 1, 21 und Kap. 6, 29 und aus Esr. 1, 1; 2 Chron. 36, 21.

2) Die Annahme, daſs Daniel den 70 Wochen des Jeremias eine mystische Deutung gegeben und daraus 490 Jahre gemacht habe, ist nicht bloſs willkürlich, sondern auch der Würde des Jeremias sowohl wie der des Verfassers durchaus entgegen. Müſste man dem Daniel diese Deutungsweise zuschreiben, so hätte er dem Jeremia seine Prophetenwürde geraubt und ihn lächerlich gemacht. Keiner, der die Weissagungen des Jeremia über die 70 Jahre des Exils liest, kann auf den Gedanken kommen, daſs es 70 Jahrwochen seien. Daſs der Verfasser des Buches Daniel nicht die Absicht gehabt haben kann, jene 70 Jahre des Jeremias so mystisch zu deuten, geht auch daraus hervor, daſs er V. 6 als das gröſste Verbrechen des Volkes gegen Gott bezeichnet, auf die Stimme seiner Diener, der Propheten, die in seinem Namen geredet, nicht zu hören. Auch konnte der angebliche Pseudodaniel nicht erwarten, daſs man auf die von ihm gegebene neue Zeitbestimmung viel Gewicht legen werde, wenn er die ältere, durch einen allgemein verehrten Propheten gegebene, auf eine so abgeschmackte Weise eludirte.

3) Der Annahme einer mystischen Deutung der 70 Jahre des Jeremia steht auch entgegen, daſs der Verfasser für die 70 Jahrwochen einen verschiedenen terminus a quo annimmt. Jene Annahme hätte nothwendig denselben terminus gefordert. Dieser terminus fällt in den beiden betreffenden Weissagungen des Jeremias in das 4. Jahr des Jojakim. Es durfte der Verfasser diesen terminus gar nicht verlassen und denselben in das 18 Jahre später fallende Jahr der Zerstörung der Stadt setzen; der terminus a quo bis zum terminus ad quem wären dann nicht 70,

sondern 49 Jahre gewesen. Hitzig will diese Schwierigkeit durch die Annahme entfernen, daſs der Verfasser von dem Datum der Weissagung Kap. 29 an, die dort kein bestimmtes Datum habe und die er in das Jahr der Zerstörung setzt, gerechnet habe. Allein dieses Datum der Weissagung ist von keiner Bedeutung, da es in derselben nicht als der terminus a quo des Exils gesetzt wird und die Bestimmung desselben, als aus der Weissagung Kap. 25 bekannt, vorausgesetzt und hier wie dort als ein solcher der Anfang des babylonischen Exils, wie er in das 4. Jahr Jojakims fällt, festgestellt wird. Fiele aber auch das Datum des Briefes mit dem terminus a quo der 70 Jahre zusammen, was aber durchaus unzulässig ist, so konnte doch der Verfasser nicht darauf verfallen, diesen Brief in das Jahr der Zerstörung zu setzen. Die Behauptung, daſs das Datum desselben bei Jeremia nicht chronologisch bestimmt sei, ist durchaus falsch, da diese Weissagung durch Vav mit der unmittelbar vorhergehenden verbunden ist, und in der Ueberschrift als in das 4. Jahr des Zedekia gehörig bezeichnet wird. Auch ist der Inhalt beider Weissagungen eng verwandt, indem Kap. 28 beschreibt, wie Jeremia den durch die falschen Propheten genährten Hoffnungen einer baldigen Veränderung der traurigen Lage in Jerusalem, und Kap. 29, wie er denselben unter den Exulanten mit Erfolg entgegengewirkt hat. Diese Hoffnungen der Bewohner Jerusalems und unter den Exulanten waren wahrscheinlich durch eine von Zedekia im 4. Jahre seiner Regierung nach Babylon unternommene Reise, zur Erlangung gröſserer Freiheit und Selbstständigkeit, erweckt worden, weshalb sein 4. Jahr (V. 1) als der Anfang seiner Regierung bezeichnet wird. Diese Freiheit erregte nun die Hoffnung, daſs es ihm mit Hülfe der Aegypter gelingen werde, sich ganz von der babylonischen Herrschaft loszumachen und die Chaldäer zur Freilassung der Exulanten zu nöthigen. Dürfte man nun aber auch den terminus a quo in das 4. Jahr des Zedekia setzen, so würden doch bis auf Cyrus

nicht 49, sondern 59 Jahre aus. Denn von der Zerstörung Jerusalems bis auf Cyrus sind nicht, wie Hitzig meint, gerade 49, sondern 52 Jahre, und diese Zerstörung erfolgte im 11. Jahre der Regierung des Zedekia. Einen chronologischen Irrthum darf man um so weniger annehmen, da Jeremia eine bis ins Einzelnste genaue Kenntnifs dieses Zeitmafses zu erkennen giebt und in Bezug auf diese chronologischen Bestimmungen, die in der Schrift so offen vorliegen, unter den Juden von jeher Uebereinstimmung geherrscht hat.

4) Wäre der terminus a quo die Zerstörung, so dürfte V. 24 nicht zu V. 1, wonach 70 Jahre über die Trümmer Jerusalems voll werden sollen, nicht im offenbaren Gegensatze stehen. Es können die Jahre, welche *über die Trümmer* voll werden sollen, nicht mit zu denen gerechnet werden, welche *über die Stadt* voll werden sollen.

5) Bezöge sich דָבָר auf den im Vorigen genannten Ausspruch des Jeremia, so müfste der Artikel stehen. Dafs דָבָר nicht eine prophetische *Verkündigung*, sondern nur einen göttlichen *Befehl* bezeichne, zeigt die Vergleichung des יָצָא דָבָר von dem Ausgehen des Befehls, dafs 70 Wochen über Jerusalem verfliefsen sollen, in V. 23. Bei Jeremia findet sich aber keine Andeutung eines göttlichen Befehles zur Wiederherstellung Jerusalems. Oben haben wir aus den Worten וְחָרוּץ וּבְצוֹק הָעִתִּים erwiesen, dafs von einem Befehle die Rede sei, welcher der Zeit nach mit der Ausführung zusammenfällt.

6) Hätte Daniel nur die von Jeremia bestimmte Zeit verlängern wollen, so hätte er das, was Jeremia als zu Ende des von ihm bestimmten Zeitraumes bevorstehend angekündigt hatte, hier als dem Ende des längeren Zeitraumes eigenthümlich setzen müssen. Hierüber findet sich aber nichts. Alle die nach V. 24 ans Ende der 70 Wochen gehörigen Güter werden von Jeremia gar nicht erwähnt. Dagegen wird von Daniel das, was Jeremia als dem Ende der 70 Jahre angehörig setzt, das Aufhören des babyloni-

schen Exils und die Rückkehr ins Vaterland, hier als schon beim Beginn der 70 Wochen, die über Jerusalem und über das Volk ergehen sollen, als vorhanden vorausgesetzt.

7) Müfste der terminus ad quem in die makkabäische Zeit gesetzt werden, so hätte, wie wir oben gezeigt haben, Daniel gegen die Chronologie einen groben Irrthum begangen. Dagegen streitet aber die Aechtheit des Buches Daniel und die darin sich offenbarende genaue Kenntnifs der Geschichte. Die Zeit von Cyrus bis auf den Tod des Antiochus Epiphanes würde dann hier auf 441 Jahre (63 Jahrwochen) bestimmt, während sie nur 372 Jahre beträgt). Es fände sich dann hier ein Rechnungsfehler von 69 Jahren. Noch gröfser ist dieser Irrthum, wenn man eine andere Behauptung dieser Ausleger hinzunimmt. Nach denselben (z. B. Bertholdt S. 716) soll der Verfasser nach Cyrus nur vier persische Könige kennen, und Xerxes, als den letzten derselben, von Alexander besiegt werden lassen. Hierdurch wird die persische Periode von ihm um 147 Jahre verkürzt, und diese, sowie die überhaupt überschiefsenden 69 Jahre, müfsten der Seleucidischen zugerechnet werden. Diese würde dann 380 Jahre enthalten, welche unter 8 Könige, mit Einschlufs des Antiochus Epiphanes, zu vertheilen wären. Es findet sich dann hier ein Irrthum über diesen Zeitraum, welchen man selbst unwissenden Juden kaum zutrauen darf. Im Seder Olam cap. 30 wird die Dauer dieser Periode auf 180 Jahre bestimmt. Ein so grober Irrthum kann bei Daniel nicht angenommen werden, da er in Bezug auf diesen Zeitraum eine genaue und specielle Kenntnifs dieses Zeitalters zu erkennen giebt. Es unterliegt also nicht dem mindesten Zweifel, dafs die Behauptung Bertholdt's, der die 70 Wochen für eine runde und unbestimmte Zeitbestimmung erklärt, durchaus unbegründet und verwerflich ist.

8) Wäre in unserer Weissagung von der makkabäischen Zeit die Rede, so begreift man nicht, warum derselbe

nicht wie in den übrigen auf diese Zeit sich beziehenden Weissagungen des Daniel, namentlich Kap. 11, der Wiederherstellung des Staates und des Tempels Erwähnung gethan hat. Er würde ohne Zweifel nicht mit der traurigen Verkündigung der gänzlichen und dauernden Verwüstung, wie sie jener Zeit gar nicht einmal angehörte, geschlossen haben. Bezieht sich aber unsere Weissagung auf die messianische Zeit, so verliert die angekündigte Verwüstung der Stadt und des Tempels ihr Schreckliches. In der makkabäischen Zeit war ja mit der Zerstörung der Stadt und des Tempels die Theokratie fast wie vernichtet, da doch ihr Bestehen damals noch an sie geknüpft war.

9) Die Behauptung Bertholdt's, dafs unter dem Gesalbten Kap. 26 Alexander zu verstehen sei, bedarf kaum der Widerlegung. Dieser Gesalbte soll 62 Jahrwochen nach Cyrus sterben, und doch sollen zwischen ihm und Cyrus nur 4 Könige sein, von denen also jeder über ein Jahrhundert regiert haben müfste. Er soll in der 70. Jahrwoche sterben, an deren Ende Antiochus Epiphanes umkommen soll. Und doch sollen zwischen ihm und Antiochus Epiphanes nach der wirklichen Geschichte 7 und nach der von Bertholdt gemachten 10 Könige regieren! Wenn Bertholdt diese Schwierigkeiten durch die Annahme zu beseitigen sucht, dafs das אַחֲרֵי nich *nach*, sondern *vor* Ablauf bezeichne, so kann man sich darüber nur wundern, und man mufs es zugleich bedauern, dafs Männer von Kenntnifs so in ihren irrigen Ansichten befangen sind, dafs sie selbst der Sprache Gewalt anthun. Das הִכָּרֵת, welches, wie wir im Commentar gezeigt haben, nie anders, als von einem äufserlich gewaltsamen Tode gebraucht wird, soll, weil Alexander einen solchen nicht erlitten, auch mortem placidam bezeichnen können! Auch kommt man mit Seleucus Philopator in grofse Verlegenheit. Der Gesalbte soll erst nach dem Ende der 62 Wochen, also schon in der 70. sterben, und in dieselbe Woche noch soll das Ende des Antiochus Epiphanes fallen. Dieses ist aber durchaus

unmöglich, da der letztere 11 volle Jahre regiert hat. Ein Irrthum ist hier um so weniger zulässig, da der Verfasser ja den Begebenheiten gleichzeitig sein soll. Dafs מָשִׁיחַ keinen heidnischen Regenten, der in gar keiner Beziehung zur Theokratie steht, bezeichnen kann, haben wir oben zur Genüge dargethan.

10) Gegen die Beziehung unserer Weissagung auf die makkabäische Zeit spricht auch die übereinstimmende jüdische Tradition. Da im ersten Buche der Makkabäer auf die jene Zeit betreffenden Weissagungen Kap. 8 und Kap. 11 beständig Rücksicht genommen wird, aber nie auf die unsrige, so kann man dieses nicht anders als durch die Annahme erklären, dafs man unsere Stelle nicht darauf bezogen hat. Dafs diese in der Zeit unmittelbar nach Christus ganz allgemein auf eine noch zukünftige Zerstörung, auf die durch die Römer, bezogen wurde, haben wir bereits oben nachgewiesen. Zur Bestätigung der messianischen Erklärung könnte man sich noch auf die zur Zeit der bei der Erscheinung Christi allgemein unter den Juden und von ihnen aus im ganzen Oriente verbreitete Erwartung berufen, welche so viele Pseudochristen zu ihren Zwecken benutzten. Diese Weissagung und insbesondere Kap. 2, wo von dem 4. (dem Römischen) Weltreiche die Rede ist, worauf ein *fünftes*, das messianische, folgt (vgl. Joseph. 10, 10. 4), haben gewifs nicht wenig zur Verbreitung jener Meinung beigetragen. Als nun das römische Reich in feindliche Beziehung zu den Juden getreten war, liefs sich leicht die Erscheinung des Messias mit Zuversicht erwarten. Dafs unsere Weissagung allgemein auf die römische Zerstörung bezogen wurde, erhellt daraus, dafs die späteren jüdischen Ausleger es nicht gewagt haben, diese ihnen in der Polemik mit den Christen so nachtheilige Erklärung unserer Stelle aufzugeben, vgl. die Nachweisungen bei Sostmann, S. 18 ff. — Dafs man unter Messias an unserer Stelle allgemein den Messias verstand, scheint auch daraus zu folgen, dafs diese Benen-

nung des Erwarteten zur Zeit Christi die allgemein herrschende war und diese Weissagung die Aufmerksamkeit besonders auf sich hinlenkte. Auch läſst sich dieses aus Josephus wahrscheinlich machen, vgl. Archäol. 10, 10. 4 und de bell. Jud. 7, 11. Insbesondere spricht dafür die Christus betreffende Stelle, welche sich als ächt erweisen läſst. Die verbreitete Meinung, daſs Josephus, der im gläubigen Vertrauen die dereinstige Errichtung des Reiches der Herrlichkeit erwartete, den Vespasian für den Messias gehalten habe (vgl. z. B. Ittig, prolegg. bei Havercamp II, p. 93 und Bretschneider, capp. theol. Jud. dogmat. ex Joseph. p. 36) ist eine unbegründete und läſst sich genügend als eine solche darthun, obgleich sie sich schon bei Origenes findet.

11) Daſs unsere Stelle sich auf den Messias und nicht auf die Zeit der Makkabäer beziehe, beweist auch der Ausspruch Christi Matth. 24, 15. Der Christus für einen Lehrer der Wahrheit hält, der muſs sich überzeugt halten, daſs derselbe unsere Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer erklärt habe. Christus redet hier V. 27 von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* so, daſs er die Kenntniſs desselben bei Daniel voraussetzt; weshalb er jede nähere Bestimmung für überflüssig hält. An die Stellen Dan. 11, 31; 12, 11 konnten die Juden nicht denken, weil Christus von einer zukünftigen Eroberung und Zerstörung Jerusalems redet. Auch bezieht sich Joseph. 10, 11. 7 in den Worten: *Δανιῆλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται* auf Dan. 9, 27; und aus lib. IV de bello Jud. c. 6, 3 ersehen wir, daſs diese Auslegung nicht bloſs eine Privatmeinung, sondern die allgemein recipirte war. Die Worte *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* hat Christus aus unserer Weissagung entlehnt und *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* entsprechen *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδ.* . . .

12) Für die Ansicht, daſs unsere Weissagung über das Volk und die heil. Stadt nicht über den Tod des

Antiochus Epiphanes hinausgehe, läſst sich endlich auch kein Grund angeben. Vielmehr ist es von vornherein wahrscheinlich, daſs unsere Weissagung noch Israels weiteres Schicksal im Auge habe, und der wichtigen Ereignisse, wie die erste Erscheinung des Messias und die Zerstörung Jerusalems durch Titus sind, Erwähnung thue. Da Daniel im Gebete um die Rückkehr aus dem Exil, um die Wiedererbauung der Stadt, und in Verbindung damit um das Heil des Volkes, um die Erfüllung der messianischen Verheiſsungen bittet, so ist die Erklärung von Antiochus Epiphanes offenbar ganz unpassend und verwerflich.

Was nun endlich die Gründe betrifft, welche man der messianischen Erklärung unserer Stelle entgegengesetzt hat, so sind sie insgesammt ohne Beweiskraft. Den wichtigsten Grund trägt Bleek a. a. O. S. 234 mit den Worten vor: „Bei der Annahme der Aechtheit jener Weissagungen dürften wir jene Stellen auf keine Weise so deuten, daſs darin eine genaue Bestimmung der Zeit der Errichtung oder Vollendung des Himmelreiches gegeben würde. Denn wenn der Erlöser sogar den Engeln des Himmels und sich selbst eine solche Kenntniſs der Zukunft in Beziehung auf Zeit und Stunde abspricht, Matth. 24, 26; Marc. 13, 32, und selbst noch nach seiner Auferstehung Act. 1, 6. 7, so können wir unmöglich annehmen, daſs einem anderen Propheten, noch dem einer viel früheren Zeit, dieses sollte offenbart sein, so daſs er jene Zeit seinem Volke chronologisch genau, sei es in gewöhnlichem oder in irgend einem sogenannten mystischen Zeitmaſse, so fern dieses noch immer wieder als ein bestimmtes angesehen wird, hätte mittheilen können". Diese Bestreitung der chronologisch bestimmten Angaben würde einigen Schein haben, wenn man den Grund so wendete: es sei ganz unwahrscheinlich, daſs Gott über zukünftige Dinge einem Propheten chronologisch bestimmte Aufschlüsse ertheilt habe, da selbst Christus, der auch im Stande der Erniedrigung gröſser als alle Propheten war, solche Auf-

schlüsse als über denselben hinausgehend bezeichnet hat. Wäre es zulässig, auf diese Weise die bestimmten chronologischen Angaben zu bestreiten, so würde man alle chronologisch bestimmten Vorherverkündigungen nicht bloſs im A. T., sondern auch die von Christus selbst, der vorhersagte, daſs er nach dreien Tagen auferstehen werde, als unzulässig bezeichnen müssen. Ja, man würde so alle Weissagungen, in denen zufällige Umstände vorherverkündigt werden, bestreiten, da die chronologischen Bestimmungen nicht von den übrigen geschieden sind. Daſs man Christus göttliche Erkenntnisse nicht absprechen kann, wenn sie zu seinem Zwecke dienten, geht daraus hervor, daſs der Vater ihn immer erhörte, Joh. 11, 42, und ihm Alles zeigte, was er that, Joh. 5, 20. Christus erhielt in dem Stande der Erniedrigung, in dem die göttliche Natur ruhte, alles zur Vollführung seiner Bestimmung Erforderliche, was die Kräfte und Gaben der menschlichen Natur überstieg, durch Mittheilung von oben, die er im Gebete erflehte. In seiner Erniedrigung und als Stellvertreter der sündigen Menschheit besaſs er nicht die Kraft, Wunder zu thun und die Zukunft zu durchschauen, aber nie wurde ihm diese Kraft versagt, wenn er darum bat, da er nach der Einheit seines Willens mit dem göttlichen nur das bitten konnte, was Gottes Absichten gemäſs war. Hieraus erhellt, daſs das Nichtwissen Christi die Folge seines Nichtwollens und dieſs Nichtwollen eine Folge der Unangemessenheit der Jünger war. Christus hätte auf die Aufforderung des Satans, Steine in Brod zu verwandeln, antworten können, daſs er dieses nicht könne, ohne dadurch seiner Wunderkraft im Geringsten zu nahe zu treten. Ist nun aber das Nichtwissen Christi eine Folge der Nichtangemessenheit der verlangten Erkenntniſs in Bezug auf Zeit und Personen, so kann man doch daraus nicht schlieſsen, daſs derselbe nicht zu anderer Zeit angemessene chronologisch bestimmte Aufschlüsse über die Zukunft seiner Diener, der Propheten, und durch sie seinem Volke

ertheilt habe. Wenn es nun Christus für unangemessen hielt, seinen Jüngern, die den Lohn herbeiwünschten, bevor sie den Kampf bestanden, die ohne seine Vollmacht hierzu nach Dingen fragten, die für ihren gegenwärtigen Zustand nicht paſsten und dabei Wichtigeres vergaſsen, die noch fleischlich waren und denen Christus noch viel zu sagen hatte, was sie jetzt nicht fassen konnten, einen Aufschluſs über die Zeit der Errichtung des regni gloriae versagte, das in Rücksicht auf ihren Zustand verderblich wirken konnte, um so mehr, je ferner noch die Vollendung des Heils lag und je nothwendiger es war, daſs die Jünger gerade jetzt auf den Grund desselben hingewiesen wurden; so darf man doch keineswegs hieraus schlieſsen, daſs Gott den Propheten nicht bestimmte chronologische Mittheilungen habe machen können. Wie im neuen Testamente Christus den Tag seiner Auferstehung vorhersagt, so konnte Gott auch, wenn er es angemessen fand, bestimmte chronologische Mittheilungen machen. Es frägt sich nur, wann dieses etwa geschehen ist. Dieses muſs nach einer gesunden Auslegung erforscht und bestimmt werden. Auch sind wir nicht berechtigt, das, was in Bezug auf das regnum gloriae gesagt wird, ohne weiteres auf das regnum gratiae zu beziehen. Der Grund, warum Christus eine abschlägige Antwort ertheilte, tritt deutlich in dem Zustande der Jünger hervor, Apstgesch. 1, 7, wo es heiſst : *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*, verglichen mit V. 8 : *ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς* s. v. a. nicht dieſs ist es, was euch Noth thut, ein anderes : und während Gott euch das erstere versagt, wird er euch das letztere gewähren. Daſs übrigens auch im A. T. chronologisch bestimmte Weissagungen vorkommen, ist bekannt. Es gehören hierher nicht bloſs die 70 Wochen des babylonischen Exils, Jerem. 25, 11; 29, 10, sondern die Weissagung Jesaia's, daſs die Lebenstage des Königs Hiskia um 15 Jahre verlängert werden sollen, Jes. 38, 5,

dafs die Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten 400 Jahre dauern werde 1 Mos. 15, 13; ferner die Weissagung Jesaia's 7, 8, wonach Ephraim nach 65 Jahren aufhören soll ein Volk zu sein, und 23, 15. 17, wonach das verödete Tyrus nach 70 Jahren sich wieder erheben und eine blühende Handelsstadt wieder werden soll.

7) Zusammenstellung der Gründe, welche für die messianische Erklärung von Dan. 9, 24—27 sprechen.

1) Wenn über die Messianität und Nichtmessianität einer Weissagung entschieden werden soll, so mufs man den Sinn derselben im Ganzen und im Einzelnen zu erforschen suchen und sich die Frage beantworten, ob dasjenige, was die fragliche Weissagung enthält, nur auf Christus, oder sein Reich, oder auf beides pafst und das darin Ausgesagte nur auf jenen und sein Reich bezogen werden könne. Ergiebt sich bei Beantwortung dieser Frage die Antwort, dafs das in der Weissagung Ausgesagte nur auf den Messias und sein Reich passe und nicht auf andere Personen und Sachen bezogen werden könne, so ist die betreffende Weissagung für messianisch zu halten. Dafs nun unsere Weissagung nach unserer, wie wir glauben, hinreichend bewiesenen Erklärung, Mehreres enthält, was nur auf Christus und sein Reich pafst, steht aufser Zweifel. a) Zunächst gehört dahin die Sündenvergebung und die Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit durch den Tod des Messias (V. 24. 26). Diese heilbringende Wirkung wird im A. und N. T. nur dem Messias zugeschrieben, wie aus Jes. 52, 13—53, 12; Jerem. 31, 31 ff.; Sach. 3, 8. 9; 13, 7; Ps. 22, vgl. Jes. 54, 14; 60, 21; Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16; Joel 2, 23; Matth. 26, 28; Eph. 1, 7; Col. 1, 14; Phil. 3, 9; Tit. 2, 14; 3, 4—7; Apoc. 1, 5, vgl. Matth. 6, 33; Röm. 5, 18—21; 14, 17; 1 Cor. 1, 30; 2 Cor. 5, 21 u. a. deutlich hervorgeht. b) Nach unserer Weissagung

soll der mosaische Opfercultus aufhören und die alttestamentliche Prophetie ihr Ende erreichen. Dieses ist durch Christus, den Hauptgegenstand jener Prophetie, in Erfüllung gegangen. An der Stelle der Opfer des alten Bundes trat ein weit vollkommeneres und wirksameres, welches ein *reines* genannt wird Mal. 1, 10. 11. Durch Christi Ankunft hatte auch die alttestamentliche Prophetie ihr Hauptziel erreicht, indem das von den Propheten des A. T. von ihm und seinem Reiche entworfene Bild vor den Augen der Menschen lag. Man hatte nur nöthig, jenes Bild mit Christus und seinem Reiche zu vergleichen, um sich zu überzeugen, dafs beide vollkommen zusammen stimmen. Man konnte seit der Erscheinung seinen Blick auf den Erschienenen, den gröfsten aller Propheten, durch den alle geredet haben, richten und sich zugleich überzeugen, dafs er auch der vollkommenste Vermittler zwischen Gott und der Menschheit war und in weit vollkommenerer Weise das erfüllte, wozu die Propheten von Gott berufen waren. Er war auch ein vollkommenerer Lehrer, als jene gewesen waren. Vgl. Röm. 10, 4; Matth. 5, 17; 11, 13; Luc. 16, 16; 24, 24; Apstgsch. 3, 24; 10, 43. c) Für die messianische Erklärung unser Weissagung sprechen auch die Namen, welche Daniel diesem grofsen Entsündiger und Rechtfertiger der Menschheit giebt. Er nennt ihn מָשִׁיחַ und מָשִׁיחַ נָגִיד. Dafs der grofse Nachkomme Davids ein *Gesalbter* und zugleich *Fürst* und *Herrscher* sein werde, verkündigen auch 1 Kön. 2, 10; Ps. 2, 6; 45, 12. 16; 72, 1; Jer. 30, 9; Ezech. 37, 24; Hos. 3, 5; Zach. 9, 9, wo er מָשִׁיחַ und מֶלֶךְ, 2 Sam. 23, 3; Mich. 5, 1, wo er מוֹשֵׁל *Herrscher,* Jes. 9, 5, wo er שַׂר שָׁלוֹם *Friedenfürst,* Jes. 55, 4, wo er נָגִיד *Fürst,* Ezech. 34, 24; 37, 25, wo er נָשִׂיא *Fürst* genannt wird. Vgl. Jos. 15, 37; 19, 19; Apstgsch. 5, 31; Apoc. 17, 14; 19, 16. Die Bezeichnung קֹדֶשׁ קָדָשִׁים ein *Allerheiligstes* pafst allein auf die Kirche des Herrn, nach vielen Auslegern auf den sünd- und schuldlosen Gottmenschen Christus, welcher Jes. 53, 11 der Ge-

rechte, der Viele rechtfertigt und ihre Missethaten trägt, genannt wird. Vgl. Ps. 45, 8; 72, 2; Jes. 45, 8; 62, 1; Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16; Zach. 9, 9; Mal. 4, 2; Luc. 1, 35; 23, 41; Marc. 1, 24; Matth. 27, 4. 19. 24; Apstg. 3, 14; 7, 52; 22, 14; Hebr. 7, 26. 27; 1 Petr. 1, 19; 2 Petr. 2, 22; Joh. 8, 46; 2 Cor. 5, 21; 1 Joh. 2, 1; 3, 5. d) Für die messianische Erklärung sprechen auch die Zeitangaben der Geburt, des Anfanges des Lehramtes und des Todes. Der Messias soll vom 20. Regierungsjahre des Artaxerxes nach 69 Jahrwochen öffentlich auftreten und in der 70. Jahrwoche eines gewaltsamen Todes sterben. Daſs dieses in diesem Zeitraume geschehen ist, haben wir oben gezeigt. e) Nach unserer Weissagung soll der Messias mit Vielen einen Bund schlieſsen. Als Urheber eines neuen Bundes wird derselbe auch Jer. 31, 31 ff.; Jes. 42, 6; 49, 8; Mal. 3, 1 verkündigt. Nach unserer Stelle V. 24. 27 wird sein Blut zur Vergebung der Sünden der Menschheit vergossen; dasselbe wird auch von Christi Tod Matth. 26, 28; Hebr. 13, 20 gesagt.

2) Für die Messianität unserer Stelle spricht auch, daſs die nichtmessianischen Erklärungen nicht zu den Zeitangaben unserer Weissagung passen. Diejenigen, welche als den terminus a quo das Entlassungsedict des Cyrus und als den terminus ad quem die Verwüstung im Tempel unter Antiochus Epiphanes annehmen, verwickeln sich in unauflösliche Schwierigkeiten.

3) Für die messianische Erklärung spricht ferner der Ausspruch Christi selbst, Matth. 24, 45. Daſs Christus nicht die Verwüstung der Syrer unter Antiochus Epiphanes im Auge habe, sondern von einer zukünftigen spreche, haben wir oben gezeigt.

4) Hierzu kommt die übereinstimmende Erklärung der älteren christlichen Ausleger. Es findet sich bei denselben zwar keine Uebereinstimmung in Bezug auf den terminus a quo, allein sie halten doch diese Stelle für

messianisch und verstehen unter מָשִׁיחַ und מָשִׁיחַ נָגִיד Christus, den Erretter des Menschengeschlechts und den Befreier von Sünde und Irrthum. Es war dieses nicht anders zu erwarten, da Christus selbst diese Weissagung auf sich bezieht. Tertullian handelt über Daniel 9, 24—27 ausführlich contra Judaeos cap. VIII, p. 189—191, ed. Rigaltii und sucht zu zeigen, dafs Daniel hier vom Messias, seiner Ankunft und seinem Tode geweissagt habe. „Itaque requirenda tempora praedictae et futurae nativitatis Christi et passionis eius et exterminii civitatis Hierusalem, id est vastationis eius. Dicit enim Daniel et civitatem sanctam et sanctum exterminari cum duce venturo, et destrui pinnaculum usque ad interitum. Venturi itaque Christi ducis sunt tempora requirenda, quae investigabimus in Daniele, quibus computatis probabimus venisse eum etiam ex temporibus praescriptis et ex signis competentibus et ex operationibus eius. Quae probamus et ex consequentibus quae post adventum eius futura adnuntiabantur, ut tam adimpleta omnia quam prospecta credamus. Sic igitur de eo Daniel praedicavit, ut et quando et quo in tempore gentes esset liberaturus ostenderet, et quoniam post passionem Christi ista civitas exterminari haberet. Dicit enim sic (Dan. 9, 1. 2. 21—27): „„In primo anno sub Dario, filio Assueri, ex semine Medorum, qui regnavit super regnum Chaldaeorum, ego Daniel intellexi in libris numerum annorum. Et adhuc me loquente in oratione, ecce vir Gabriel, quem vidi in visione in principio, volans, et tetigit me, quasi hora sacrificii vespertini, et intellegere fecit me, et locutus est mecum, et dixit, Daniel, nunc exivi imbuere te intelligentia, in principio observationis tuae exivit sermo. Et ego veni, ut adnuntiem tibi, quia vir desideriorum tu es, et cogita in verbo et intellege in visione. LXX hebdomadae breviatae sunt super plebem tuam et super civitatem sanctam, quoadusque inveteretur delictum, et signentur peccata, et exorentur iustitiae, et inducatur iustitia aeterna, et ut signetur visio

et prophetes, et ungatur sanctus sanctorum. Et scies et perspicies et intelliges a profectione sermonis integrando et reaedificando Hierusalem usque ad Christum ducem hebdomadas *septem* et *dimidiam* et LXII. et dimidiam; et convertet et aedificabitur in altitudinem et convallationem, et innovabuntur tempora; et post hebdomadas has LXII exterminabitur unctio, et non erit; et civitatem et sanctum exterminabit cum duce adveniente, et concidentur quomodo in cataclysmo usque in finem belli, quod concidetur usque ad interitum. Et confirmabit testamentum in multis. Hebdomada una et dimidia hebdomadis auferetur meum sacrificium et libatio, et in sancto exsecratio vastationis, et usque ad finem temporis consummatio dabitur super hac vastatione"". Animadvertamus igitur terminum quomodo in vero praedicit LXX hebdomadas futuras, in quibus si receperint eum, aedificabitur in altitudinem et in longitudinem, et innovabuntur tempora. Providens autem deus quid esset futurum, quoniam non tantum non recipient eum, verum et insequentur et tradent eum morti et recapitulavit et dixit; in LX et II et dimidia hebdomadis nasci illum et ungi sanctum sanctorum; hebdomadas autem VII et dimidia cum complerentur, pati habere et civitatem exterminari post unam et dimidiam hebdomadam, quo scilicet septem et dimidia hebdomadae conpletae sunt. Dicit enim sic (vs. 26) : et civitatem et sanctum exterminari cum duce venturo, et concidentur sicut in cataclysmo, et destruet pinnaculum usque ad interitum. Unde igitur ostendimus quoniam venit Christus intra LXII et dimidiam hebdomadas? Numerabimus autem a primo anno Darii, quomodo in ipso tempore ostenditur Danieli visio ipsa. Dicit enim : et intellige et coniice ad perfectionem sermonis respondere me tibi haec. Unde a primo anno Darii debemus computare, quando hanc visionem vidit Daniel. Videamus igitur anni quomodo impleantur usque ad adventum Christi. Darius enim regnavit annis XVIIII. Artaxerxes regnavit annis XL et I (?). Deinde rex Ochus,

qui et Cyrus, regnavit annis XXIIII. Argus anno uno. Alius Darius, qui et Melas nominatus est, annis XXI. Alexander Macedo annis XII. Deinde post Alexandrum, qui et Medis et Persis regnarat, quos revicerat et in Alexandria regnum suum firmaverat, quando et nomine suo eam appellavit, post eum regnavit illic in Alexandria Soter annis XXXV, cui succedit Philadelphus regnans annis XXX et VIII. Huic succedit Evergetes, annis XXV. Deinde Philopator annis XVII. Post hunc Epiphanes, annis XXIIII. Item alius Euergetes, annis XXVIIII. Item alius Soter annis XXXVIII. Ptolemaeus annis XXXVII. Cleopatra annis XX, mensibus V. Item adhuc Cleopatra conregnavit Augusto annis XIII. Post Cleopatram Augustus aliis annis XLIII imperavit; nam omnes anni imperii Augusti fuerunt anni LVI. Videamus autem quoniam quadragesimo et primo anno imperii Augusti, quo post mortem Cleopatrae XX et VIII annos imperavit, nascitur Christus. Et supervixit idem Augustus ex quo nascitur Christus annis XV, et erunt reliqua tempora annorum in diem nativitatis Christi in annum XL primum, qui post mortem Cleopatrae XX et VIII Augusto : efficiuntur anni CCCCXXX et VII, menses V. Unde adimplentur LXII hebdomadae et dimidia, quae efficiunt annos CCCCXXXVII, menses VI in die nativitatis Christi. Et manifestata est iustitia aeterna, et unctus est sanctus sanctorum, id est Christus, et signata est visio et propheta, et dimissa sunt peccata, quae per fidem nominis Christi omnibus in eum credentibus diluuntur. Quid est autem quod dicit signari visum et prophetiam? Quoniam omnes prophetae nuntiabant de illo quod esset venturus et pati haberet. Igitur quoniam adimpleta est prophetia per adventum eius, propterea signari visionem et prophetiam dicebat, quoniam ipse est signaculum omnium prophetarum, adimplens omnia quae retro de eo nuntiaverant. Post enim adventum Christi et passionem ipsius iam non visio neque prophetes est qui Christum nuntiet venturum. Deni-

que hoc si non ita est, exhibeant Judaei prophetarum post Christum aliqua volumina, angelorum aliquorum visibilia miracula, quae retro patriarchae viderunt usque ad adventum Christi, qui iam venit, ex quo signata est visio et prophetia, id est statuta. Et merito evangelista : Lex et prophetae usque ad Joannem baptistam (Matth. 11, 13). Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visionem et prophetias omnes, quas adventu suo implevit. Unde firmissime dicit adventum eius signare visus et prophetiam. Itaque ostendentes et numerum annorum et tempus LX duarum et dimidiae hebdomadarum adimpletarum, quibus completis venisse Christum, id est natum, videamus quid aliae VII et dimidia hebdomades, quae sunt subdivisae in abscissione priorum hebdomadarum, in quo actu sint adimpletae. Post enim Augustum, qui supervixit post nativitatem Christi, anni XV efficiuntur. Cui successit Tiberius Caesar, et imperium habuit annis XX, mensibus VII, diebus XXVIII. Huius quintodecimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi XXX, cum pateretur. Item Caius Caesar, qui et Caligula, annis III, mensibus VIII, diebus XIII. Nero Caesar annis XI, mensibus IX, diebus XIII. Galba mensibus VII, diebus VI. Otho III diebus. Vitellius mensibus VIII, diebus XX et VII. Vespasianus anno primo imperii sui debellat Judaeos, et fiunt anni LII, menses VI. Nam imperavit annos XI. Atque ita in die suae expugnationis Judaei impleverunt hebdomadas LXX praedictas in Daniele. Igitur expletis his quoque temporibus et debellatis Judaeis postea cessaverunt illic libamina et sacrificia, quae exinde illic celebrari non potuerunt; nam et unctio illic exterminata est post passionem Christi. Erat enim praedictum exterminari illic unctionem, sicut est in psalmis prophetarum (Ps. 22, 17) : Exterminaverunt manus meas et pedes. Quae passio huius exterminii intra tempora LXX hebdomadarum perfecta est sub Tiberio Caesare, consulibus

Rubellio Gemino et Rufo Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII Calendarum Aprilium, die prima azymorum, quo agnum occiderunt ad vesperam, sicuti a Moyse fuerat praeceptum. Itaque omnis synagoga Israel eum interfecit, dicentes ad Pilatum, cum vellet eum dimittere, sanguis huius super nos et super filios nostros, et si hunc dimiseris non es amicus Caesaris, ut adimpleri possent omnia quae de eo fuerant scripta". Auch findet Ephräm der Syrer an unserer Stelle eine Weissagung von der Ankunft Christi, seinem Versöhnungstode, der völligen Wiederherstellung Jerusalems zu Anfang der 70 Jahrwochen durch einen Zeitraum von 49 Jahren, von der Entsündigung und Rechtfertigung der Menschheit, von einem neuen heil. Bunde, ferner von Christi gewaltsamem Tode am Kreuze und der Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Eine chronologische Nachweisung übergeht er.

Vom Messias erklärt unsere Weissagung Chrysostomus orat. V. adversus Judaeos, homil. de ascensione Jesu Christi, Tom. III, p. 771 sqq., wo er behauptet, dafs die von Daniel bezeichneten Zeiten genau erfüllt seien. Theodoret, der unsere Weissagung ganz entschieden für messianisch hält, wie wir bereits im Commentar durch Anführung mehrerer Stellen dargethan haben, sucht zu V. 25 nachzuweisen, dafs die Zeit des Ausganges des Wortes das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes sei und von dieser Zeit bis auf Christus 69 Jahrwochen verflossen seien. Einige meinen, schreibt er, dafs der Anfang der Erbauung, welcher unter der Regierung des Cyrus geschehen ist, der Anfang der 70 Wochen sei; Einige fangen aber vom 6. Jahre des Darius Hystaspis zu zählen an; denn damals wurde der Bau des Tempels gesetzmäfsig vollendet, welchen die Nachbarn aus Hafs gegen die Juden in der Zwischenzeit zu verhindern sich bemühten und welchen der von jenen betrogene Cambyses, der Sohn des Cyrus, auch verbot. Aber nichts von diesem ist wahr. Denn

zuerst muſs man die Zahl mehrerer Jahre suchen, wenn Jemand von da an zählen will. Dann ist es uns auch nicht gestattet, von einem Anderen, als von Christus allein eine Austilgung der Sünden, eine Erlösung der Vergehen, eine Mittheilung der ewigen Gerechtigkeit und eine Erfüllung der Aussprüche der Propheten und eine Salbung eines Allerheiligsten anzunehmen. Wenn dieses sich so verhält, und diejenigen, welche so die Wochen gezählt wissen wollen, zusammenstimmen, so mögen sie abwärts die 490 Jahre zählen. Denn wenn wir von jener Zeit, in welcher unser Erlöser und Herr am Jordan erschien und zu predigen, zu lehren und Wunder zu thun anfing, rückwärts zu zählen fortfahren, so gelangen wir in Betreff der Zahl nicht allein nicht bis Cyrus, sondern nicht einmal bis auf Darius; aber die Erfüllung trat ein im 20. Jahre der Regierung des Artaxerxes, eines Sohnes des Xerxes, um welche Zeit Nehemias, der Mundschenk dieses Königs, nachdem er eifrig zu Gott gefleht und um göttliche Hülfe gebeten hatte, denselben demüthig anflehte, ihm die Wiedererbauung der Mauern Jerusalems zu gestatten. Nachdem Nehemias das Wohlwollen des Königs erlangt hatte, kehrte er in das Vaterland zurück und trug mit allem Eifer dafür Sorge, das dem heil. Tempel Gottes noch Fehlende herbeizuschaffen und die Mauern der Stadt wiederherzustellen. Er befestigte sie überall mit Thürmen, gab ihr Thore und ermahnte die Priester, und füllte die von den Einwohnern leere Stadt mit Bürgern an... Du wirst also finden, daſs bis auf Christus, einen Fürsten, 7 und 62 Wochen sind. Gabriel hat jenen Gesalbten wieder Führer (Fürst, *ἡγούμενος*) genannt, welchen er einen Allerheiligsten genannt hatte, sowie Petrus in einer Rede an die Juden (Apstg. 3, 25, vgl. 2, 24) gesagt hat: „Aber ihr habt den Urheber des Lebens getödtet, welchen Gott von den Todten auferweckt und die Schmerzen des Todes gelöset hat" .... Also von der Wiedererbauung Jerusalems bis auf ihn sind 7 und 62 Wochen. Damit man aber nicht meine, daſs

wir Unwahres sagen, so wollen wir die Zahl der Jahre beifügen. Es sind nämlich vom 20. Jahre der Regierung des Artaxerxes, des Sohnes des Xerxes, als der nach Jerusalem gereisete Nehemias anfing, die Mauern der Stadt wiederherzustellen, bis zu Darius, des Arsamus Sohn, nach dessen Ermordung Alexander von Macedonien das Reich der Perser zerstörte, 140 Jahre, und vom 6. Jahre Alexanders, durch welchen Darius den Untergang fand, bis auf Cajus Julius Caesar, den ersten Kaiser der Römer, alle Jahre des Reiches der Macedonier 282 und von der Regierung des Julius Cäsar bis zum 15. Jahre des Kaisers Tiberius, als Johannes der Täufer an den Jordan kam und die Taufe der Buſse predigte und ausrief: „Siehe das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt, 73 Jahre, welche zusammengezählt die Zahl 469 Jahre machen; und diese machen 483 hebräische Jahre, wieviel gerade 7 und 62 Wochen machen. Denn man muſs wissen, daſs die Hebräer nach dem Mondelauf das Jahr zählen und 11 Tage übrig haben, welche wir auch Intercalartage nennen. Denn der Lauf des Mondes geschieht in 29 Tagen und 6 Stunden. So aber gezählt machen sie ein Jahr von 354 Tagen. Da nun der heil. Erzengel, der mit dem Hebräer Daniel redete und ihn über die Zahl der Jahre belehrte, die gebräuchliche Zahl nannte, so müssen passend jene Jahre hinzugezählt werden, die die Intercalarjahre ausmachen. Werden diese hinzugezählt, so ergeben sich 483 Jahre und ebensoviel machen 7 und 62 Wochen. Um aber die Veränderungen einiger Dinge vorher zu bezeichnen, hat er jene Wochen nicht unpassend getheilt. Denn von der Erbauung Jerusalems, welche zur Zeit des Nehemia und Esra geschehen ist, bis auf Hyrkanus, den letzten Fürsten der Priester aus den Asmonäern, welchen Herodes tödtete, macht die Zahl 62 Jahre, und von dessen Tode bis zu jener Zeit, in welcher unser Erlöser an den Jordan kam, sind die 7 übrigen Wochen zu zählen. Aber in dieser Zeit, nämlich von der Ermordung des Hyrkanus

an, bis zu jener Zeit, in welcher der Erlöser erschien, wurden die Hohenpriester gegen das Gesetz gewählt. Denn das Gesetz befahl, daſs die Hohenpriester ihr ganzes Leben hindurch das Priesterthum verwalten sollten, und nach ihrem Tode Nachfolger erhielten; so waren Herodes und nach ihm die Römer, welche das Hohepriesterthum feil boten, die Urheber davon, daſs die Nachfolger häufig wurden und jene auch einige, die nicht vom priesterlichen Geschlechte abstammten, zu Hohepriestern wählten. Dieses lehrt auch Josephus, der hebräische Schriftsteller, wenn er sagt (Arch. l. 20, c. 8): „Herodes hat aber, nachdem die Römer die Herrschaft erhalten hatten, nicht mehr diejenigen, welche von dem Asamonäischen Geschlechte abstammten (es waren diejenigen, welche Makkabäer genannt wurden) als Hohepriester bestellt, sondern einige von niederer Abkunft, die nur aus den Hebräern waren." Und ein wenig später sagt er: „Und dem Herodes haben bei der Wahl der Hohepriester der Juden dessen Sohn Archelaus und nach ihm die Römer, nach erlangter Herrschaft, nachgeahmt". Und an einem anderen Orte (Arch. lib. 18, c. 3): „Valerius Gratus, der Heerführer (στρατήγος) der Römer, ernannte, nachdem er dem Ananus das Hohepriesterthum genommen hatte, Ismael, den Sohn Fobi's, zum Hohenpriester. Als dieser nicht lange nachher das Hohepriesterthum niedergelegt hatte, erklärte er *Eleazer*, den Sohn des Hohepriesters Anan, zum Hohenpriester und nach Verlauf eines Jahres, als er jenen ebenso entfernt hatte, übertrug er dem Simon, dem Sohn Cathimas, das Hohepriesterthum. Diesem folgte, nachdem er die Ehre nicht über ein Jahr genossen hatte, Josephus, der auch Caiphas genannt wird. Dieses lehrt auch der sel. Lucas, wenn er sagt: „im 15. Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius, unter den Hohepriestern Anna und Caiphas. Daſs aber zu derselben Zeit zwei Hohepriester nach dem Gesetz gewählt wurden, haben wir nie vernommen. Dieses verkündigt der heil. Gabriel vorher". Theodoret

gelangt durch seine Berechnung zwar zu dem Ergebnisse, dafs alles, was Daniel über die Zeit der Erscheinung Christi vorherverkündigt, genau erfüllt sei; allein Mehreres, namentlich das, was er von den Mondjahren sagt, ist nicht richtig, wie dieses aus dem oben Gesagten zur Genüge hervorgeht.

Eusebius handelt über unsere Stelle demonstr. evang. lib. VIII, c. 2, wo er zeigt, dafs darin von 70 Jahrwochen, von der Ankunft und dem Leiden des Erlösers, und von der Abschaffung des jüdischen Priesterthums und der Zerstörung Jerusalems und des Tempels geweissagt worden sei. Hieron. schreibt, nach Jul. Africanus, zu Dan. 9, 24—27 : „Nullique dubium quin de adventu Christi praedicatio sit; qui post septuaginta hebdomadas mundo apparuit : post quem consummata sunt delicta, et finem accepit peccatum, et deleta est iniquitas : et annunciata iustitia sempiterna, quae legis iustitiam vinceret : et impleta est visio et prophetia : quia lex et prophetae usque ad baptistam Johannem : et unctus est sanctus sanctorum : quae omnia priusquam Christus humanum corpus assumeret, sperabantur magis quam tenebantur. Dicit autem ipse angelus septuaginta annorum hebdomadas, id est, annos quadringentos nonaginta, ab exitu sermonis, ut respondeatur, et ut aedificetur Jerusalem, vicesimum Artaxerxis regis Persarum annum habere principium. Neemias quippe huius pincerna, sicut in Esdrae (Nehemiae 1) libro legimus rogavit regem; accepitque responsum, ut aedificetur Jerusalem. Et iste egressus est sermo qui exstruendae urbis, et circumdandae muris daret licentiam : quae usque ad illud tempus vicinarum gentium patebat incursibus". Die messianische Erklärung findet sich auch bei Ephräm, dem Syrer. Es ist nämlich nach demselben hier von Christi Ankunft, Leiden und Tod, von der Wiederherstellung Jerusalems im Anfange der 70 Wochen, von der Abschaffung des alten Bundes und der Zerstörung Jerusalems durch die Römer die Rede. Diesen und anderen

Vätern sind die späteren katholischen und protestantischen Ausleger mit Ausnahme mehrerer neueren rationalistischen gefolgt und weichen nur bei Erklärung einiger Ausdrücke und in der Berechnung von einander ab. Zu den messianischen Auslegern gehören daher Lyranus, Tirin, Corn. a Lapide, Heinr. Braun, Allioli, Dereser, Bade, Loch-Reischl, sowie die älteren und neueren protestantischen Ausleger. Die neueren messianischen Ausleger sind im Wesentlichen nur darin verschiedener Ansicht, dafs einige und zwar die meisten den terminus a quo der 70 Jahrwochen vom 20., andere vom 7. Regierungsjahre des Artaxerxes rechnen.

Was die Frage betrifft, in wie weit dem Daniel, der sowohl von den Leiden des Messias als von der darauf folgenden Herrlichkeit weissagt, das Verhältnifs des sühnenden Opfertodes des Messias zu seiner herrlichen Erscheinung vom Himmel (7, 13. 14 f.; 2, 44 ff.) und im Zusammenhang damit das Verhältnifs der (römischen) Zerstörung Jerusalems zur einstigen Weltherrschaft des Gottesvolkes verständlich gewesen ist, so läfst dich dieselbe nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Dafs den Propheten in ihren Weissagungen Manches dunkel geblieben ist, sagen sie selbst (Dan. 12, 8 ff.) und wird auch hervorgehoben von Petrus im 1. Br. 1, 10—12, wo er schreibt: *Περὶ τῆς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται, οἱ περὶ τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος προφητεύσαντες, ἐρευνῶντες, εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ, προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας.* Dafs der Tod des Messias den segensreichsten Erfolg für die sündige Menschheit haben und stellvertretend und sühnend sein werde, konnte Daniel aus einer älteren, ihm bekannten deutlichen Verkündigung des Jesaia Kap. 53 entnehmen.

XII.

Die messianischen Weissagungen bei dem Propheten Haggai (Aggäus).

§. 1.

Vorbemerkungen.

Der Prophet *Haggai* (1) (חַגַּי, der Alex. Ἀγγαῖος, Vulg. *Aggaeus*, der Syrer ܚܓܝ, arab. حجّي) war ein Zeitgenosse des persischen Königs Darius Hystaspis (521—486 v. Chr.), des jüdischen Statthalters Serubabel und des Hohenpriesters Josua, Kap. 1, 1. Er lebte also eine kurze Zeit nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile. Seine Abkunft und Lebensumstände sind aber nicht näher bekannt. Nach Pseudodorotheus (bibliotheca maxima veterum patrum, Lugd. Tom. III, pag. 422 sqq.), Pseudoepiphanias (de vitis prophetarum) und Isidor von Sevilla soll er in Babylonien geboren und in seiner Jugend nach Jerusalem gegangen und hier gestorben sein. Nach mehreren Rabbinern (Raschi, Abarbanel u. A.) soll er ein Mitglied der großen Synagoge gewesen sein. Im dritten und vierten Jahrhundert n. Chr. haben mehrere Ausleger aus Mißverständniß des מַלְאַךְ *Gesandter* 1, 13 ihn für einen Engel gehalten, der eine menschliche Gestalt angenommen habe. S. den Comment. des heil. Hieron.

---

(1) חַגַּי bezeichnet nach Hieron. (praefat. ad Joelem und zu Hag. 1, 1), Gesen., Fürst u. A. *festivus*, der *Festliche*, von חַג *Fest, Festfeier*. Aehnlich sind חוֹרִי *Höhlenbewohner*, סַבְּכַי *Waldbewohner*, בַּרְזִלַּי *Eisenmann*.

zu Haggai 1, 13. Man glaubte für seine höhere Abkunft einen Grund in dem Umstande zu finden, daſs ungeachtet der öfteren Erwähnung 1, 1. 11; 2, 1. 10. 13. 14. 20; Esr. 5, 1; 6, 14 sein Vater und sein Geburtsort nicht genannt werden. Vgl. Carpzov, der die verschiedenen Traditionen über ihn gesammelt hat (Introd. III, p. 423 sqq.). Allein diese Nachrichten sind nicht historisch verbürgt und beruhen zum Theil auf Miſsverständnissen von Stellen.

Nach der Ueberschrift trat er zuerst am ersten Tage d. i. am Neumondfeste des sechsten Monats des zweiten Regierungsjahres des persischen Königs Darius Hystaspis unter der Statthalterschaft Serubabels und unter dem Hohenpriester Jehu als Prophet auf. Um diese Zeit wurden die Hindernisse, die dem Tempelbau entgegenstanden, dadurch entfernt, daſs der den Juden sehr geneigte persische König das Verbot seiner Vorgänger, den Tempel wiederherzustellen, nicht nur aufhob, sondern selbst den Bau desselben unterstützte, Esr. 4, 24; 5, 1; 6, 1—12. Da desungeachtet die Juden in der Wiederherstellung des Tempels saumselig waren, so suchte Haggai den theokratischen Eifer dadurch wieder zu erwecken, daſs er eine damals eingetroffene anhaltende Dürre als eine Strafe für ihre Trägheit und religiöse Gleichgültigkeit bezeichnete. Hätten Haggai und sein Zeitgenosse, der Prophet Sacharia, nicht durch ernste Ermahnungen auf ihre Zeitgenossen einen groſsen Einfluſs ausgeübt und den religiösen Eifer wieder zu beleben gesucht, so würde bei dem selbstsüchtigen Streben eines groſsen Theils der Zurückgekehrten, ihre eigenen Angelegenheiten zu bessern, schwerlich die Aufhebung des Verbotes, welches die Feinde der Juden, die Samariter, durch Machinationen bei Smerdis, dem Usurpator, erwirkt hatten, den erwünschten Erfolg gehabt haben. Haggai wirkte durch seinen Eifer so kräftig auf das Volk ein, daſs der unterbrochene Tempelbau wieder begonnen wurde. — Man kann zwei Klassen unterscheiden, worauf Haggai und Sacharia, der zwei Monate später als

Prophet auftrat, einzuwirken hatten. Zu der einen Klasse gehörten die redlich Gesinnten und wahrhaft Gläubigen. Diese waren aber durch den scheinbaren Widerspruch der göttlichen Verheifsungen und des gegenwärtigen Zustandes in Schwachheit und nachtheilige Anfechtungen gefallen. Es war ihnen zweifelhaft geworden, ob Gott wirklich helfen und seine Verheifsungen erfüllen wolle. Sie konnten den Gedanken nicht abwehren, dafs die Sünden ihrer Väter so wie die ihrigen zu grofs seien, als dafs Gott sich ihrer wieder erbarmen könne. Um dieser Schwäche und dem Zweifel mit Erfolg entgegenzuwirken und die Bekümmerten wieder zu ermuthigen, übte er sein Amt als ernster Ermahner und Tröster. Er verkündigte die Wiederherstellung des Tempels und die Verherrlichung desselben. Es soll derselbe weit herrlicher als der salomonische sein, und selbst die Heidenvölker sollen ihn durch ihren Eintritt und durch ihre Gaben zu grofsem Ruhme erheben. Das feste prophetische Wort, welches den Tempel wieder als Kern und Mittelpunkt des Reiches Gottes verkündigte und das, was frühere Propheten verkündigt hatten, wiederholte, erfüllte den gläubigen Theil des Volkes mit Trost und belebte seinen Eifer zur Wiederherstellung des Tempels. Diese Seite der Weissagung war um so wichtiger, je stärker die Anfechtungen und Anstöfse waren, welche auch in der von unmittelbaren Gesandten Gottes verlassenen Folgezeit dem Glauben der Redlichgesinnten drohten. — Zu der zweiten Klasse gehörten die Heuchler. Bei einem nicht geringen Theile der aus Babylon Zurückgekehrten war nicht die Liebe zu Gott und seinem Heiligthum und das Interesse für das Land ihrer Väter das Motiv ihrer Rückkehr, sondern die Selbstsucht und die Hoffnung, dafs sie an allen den den Zurückgekehrten verheifsenen Gütern Gottes Theil nehmen und sogleich nach der Rückkehr sich des Genusses derselben zu erfreuen haben würden. Sie glaubten in ihrer thörichten Selbstverblendung, der nachdrücklichen Erklärungen anderer Propheten ungeachtet,

ein Anrecht daran zu haben, weil sie dem groben Götzendienst entsagt und ihn mit dem feineren, der bloſs äuſseren Werkgerechtigkeit, vertauscht hatten. Als diese Klasse ihre Hoffnung getäuscht fand, trat die religiöse Gleichgültigkeit und ihr Unglaube deutlich ans Licht.

Das Hauptstreben des Haggai, dessen Weissagungen aus vier kurzen Reden (1, 1—14; 2, 2—10; 2, 11—20; 2, 21—24) bestehen, war, den Tempelbau zu befördern und den Eifer dafür zu beleben. In der ersten Rede, Kap. 1, welche *strafend* ist, eifert er gegen die herrschende Gleichgültigkeit und gegen den Eigennutz und zeigt, daſs dieser die Folge habe, daſs Gott denjenigen, die ihm das Seinige entziehen, zur gerechten Vergeltung nun auch das Ihrige nehme. Diese Rede hatte den Erfolg, daſs 24 Tage nachher, am 24. des sechsten Monates im zweiten Jahre des Darius Hystaspis, die Arbeit am Tempel unter Leitung des Statthalters Serubabel und des Hohenpriesters Josua mit Eifer wieder begonnen wurde.

Als die Arbeit so weit vorangeschritten war, daſs man das Verhältniſs des neuen Tempels zu dem salomonischen beurtheilen konnte, wurde das Volk mit tiefer Trauer erfüllt. Dem Freudengeschrei bei der Grundsteinlegung folgte lautes Weinen, insbesondere der Greise, welche noch den herrlichen salomonischen Tempel gesehen hatten. Vgl. Esr. 3, 12. Da der neue Tempel nach Jesaia, Kap. 60, Jerem., Ezechiel den salomonischen weit an Herrlichkeit übertreffen sollte, der neue aber ihm weit nachstand (2, 3), so schienen den Zurückgekehrten die Verheiſsung und Erfüllung in einem grellen Widerspruch zu stehen, was selbst die Gläubigen mit trüben Gedanken erfüllte. Man dachte sich, daſs der neue nicht der verheiſsene sein könne und daſs in ihrer elenden Lage eine Weisung liege, das Unternehmen ganz aufzugeben. In Manchen mochte der Gedanke kommen, daſs Gott das Volk wegen seiner Sünden ganz verstoſsen habe und daſs jene Verheiſsung der früheren Propheten nur eine *bedingte* sei,

oder dafs Gott seine Verheifsung in später Zukunft dann erfüllen werde, wenn das Volk würdiger als sie seien. Bei diesen und ähnlichen Gedanken war ein höherer *Trost* von grofsem Nutzen. Und diesen giebt Haggai in seiner Rede Kap. 2, 1—9, welche er am 21. Tage des 7. Monats hielt. Er ermahnt hier nämlich das Volk und seine Vorsteher, gutes Muthes zu sein, indem er sie hinweist auf den Bund Jehovas, der noch immer bestehe und dafür Gewähr leiste, dafs Gott das Verheifsene erfüllen werde und das Verzweifeln am Heil Gott zum Lügner mache. Gottes Geist werde stets in seiner Gemeinde wohnen, die Schwachen kräftigen und den Elenden Heil bringen, so dafs eine Verzweiflung Thorheit sei; sei auch der die Schwachen kräftigende Geist Gottes einige Zeit unwirksam und unsichtbar, so werde doch diese Quelle der Kräftigung und des Heils sich in Zukunft um so reichlicher ergiefsen. „Das Wort, das ich (Jehova) mit euch geschlossen bei eurem Auszuge aus Aegypten, dessen erinnert euch, und mein Geist (meine stärkende Kraft) bleibt in eurer Mitte, fürchtet nicht". — Nachdem Haggai auf diese Weise die Muthlosen und die an Gott und seiner Gnade Verzweifelnden getröstet, ermahnt er, über die Aermlichkeit des neuen Tempels sich nicht zu betrüben, weil Jehova alle Hindernisse hinwegräumen werde, welche der Erfüllung der von den früheren Propheten gegebenen herrlichen Verheifsungen, dafs selbst die Heiden mit allen ihren Gütern und Gaben nach Jerusalem strömen würden, entgegen ständen. Jehova Zebaoth, der Allmächtige, werde die mächtigen Reiche der Erde erschüttern, ihnen ihre Macht nehmen, welche sie in stolzer Selbsterhebung sein vergessen liefs (V. 6 und 7). Die so gedemüthigten Heiden, welche zur Anerkennung der Nichtigkeit irdischer Macht und zur Erkenntnifs des einen wahren Gottes gelangt seien, werden mit ihren Gütern kommen, Jehova, dem Allmächtigen, zu huldigen, dessen Tempel sich nun zu hoher Herrlichkeit erhebe, V. 7, wie diefs auch nicht anders sein könne, da

derselbe der Besitzer aller irdischen Güter sei, V. 8; die Herrlichkeit werde so grofs sein, dafs sie die des salomonischen Tempels weit überstrahle; hiermit werde auch der Friede für das Volk Jehovas verbunden sein, V. 9.

Wenn der voraus angegebene Inhalt von V. 6—9 der wahre ist, so kann über die Messianität dieser Stelle kein Zweifel sein. Es fragt sich aber, ob der angegebene Inhalt auch als der richtige erwiesen werden könne. Da viele neuere Ausleger in dieser Stelle keine messianische Weissagung finden und insbesondere חֶמְדַּת גּוֹיִם V. 7 verschieden erklären, so wollen wir im Folgenden das Nöthige über die einzelnen Verse sagen.

§. 2.

Vortrag des Haggai.

Der Vortrag Haggai's ist im Ganzen prosaisch und einfach und erhebt sich nur, wo von der Zukunft die Rede ist. Er wird daher durch die poetische Darstellungsweise der älteren Propheten Joel, Jesaia, Nahum, Habakuk nicht wenig übertroffen. Uebrigens ist die Sprache Haggai's nur wenig chaldäisirend.

§. 3.

Besondere Schriften über den Propheten Haggai.

Jo. Elkii commentarius super Hagg. proph., Salingiaci 1538. 4. Der Verf. hat den hebr. Text nebst der alexandrinischen Uebersetzung und der Vulgata mit abdrucken lassen.

G. Wicelii enarratio in Hagg., Moguntiae 1541. 8.

J. Draconitis, Hagg. proph. e lingua sancta latine versus et explicatus, Lubecae 1549. fol.

J. Merceri scholia et versio ad proph. Hagg., Parisiis 1551.

J. P. Clinton, A commentary upon Hagg., London 1560. 8.

J. Brocardi, mystica et prophetica interpretatio levitici, cantici canticorum, Haggaei, Zachariae et Malachiae, Lugd. Batav. 1580. 8.

J. J. Grynaei comment. in Hagg., Genevae 1581. 8.

Fr. Balduini comment. in Hagg., Zachar. et Malach., Vitemb. 1610. 8. Auch dem Commentar in prophetas minores von J. Schmid, Lips. 1685, beigefügt.

B. Willii prophetae Hagg., Zachar., Malach. commentario illustrati, Bremae et Cassellis 1638. 8.

A. Varenii trifolium propheticum, seu tres posteriores prophetae explicati, Rostock. 1662. 4. Dessen exercitatt. duae in Hagg. sind das. 1648. 1650. 4. erschienen.

H. Reinbeckii exercit. in proph. Hagg., Brunsv. 1692. 4.

D. Pfeffingeri Notae in proph. Hagg., Argentor. 1703. 4.

Fr. Wokenii Annotatt. exegett. in proph. Hagg. Adduntur vindiciae historicae, Lips. 1719. 4.

N. Heplen, Vaticinia Haggaei vert. et. illustr., Lund. 1799. 4.

J. G. Scheibel, observatt. critt. et exegett. ad vaticinia Haggaei, cum prolegomenis, Vratislav 1822. 4.

Aug. Köhler, die nachexilischen Propheten. I. Abtheilung : Die Weissagungen Haggai's erklärt, Erlangen 1860.

Hagg. 2, 6—9.

V. 6. 7 : כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת עוֹד אַחַת מְעַט הִיא וַאֲנִי מַרְעִישׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וְאֶת־הַיָּם וְאֶת־הֶחָרָבָה : וְהִרְעַשְׁתִּי אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם וּמִלֵּאתִי אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה כָּבוֹד אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת *Denn so spricht Jehova der Heerschaaren, noch ein wenig* (de Wett., Umbreit : *eine kleine Weile*, Rück. : *um ein Kleines*) *ist's, so erschüttere* (Ew. : *bewege*) *ich den Himmel und die Erde und das Meer und das Trockene, — und ich erschüttere alle Heiden* (Ew., Umbr. : *die Völker*), *dafs kommen die Edelsten* (Ew. : *Liebsten*, de Wett. : *die Kostbarkeiten*, Umbr. : *alle Kostbarkeiten*, Hengst. : *die Schöne*, Rück. : *der Ausbund*, Viele : *das Verlangte*, And. : *der Ersehnte*) *aller Heiden. Da* (eig. : *und*) *fülle ich dieses Haus mit Ehre* (de Wett., Umbr., Köhler : *Herrlichkeit*, Ew. : *Glanz*), *spricht Jehova der Heerschaaren.* Der Alex. : *Διότι τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ; ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω* (Cardin. Barberini manuscr. ed. complut. *σείω*) *τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ τὴν θάλασ-*

σαν καὶ τὴν ξηρὰν, καὶ συσσείσω πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν· καὶ πλήσω (Alex. *πληρώσω*, Compl. *ἐμπλήσο*) *τὸν οἶκον τοῦτον* (Ald. *τῆς*) *δόξης, λέγει κύριος παντοκράτωρ;* der Syr. : ܡܛܠ ܕܗܟܢܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܡܫܬܠܛܢܐ ܬܘܒ ܚܕܐ ܙܒܢ ܡܙܝܥ ܐܢܐ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܘܝܡܐ ܘܝܒܫܐ : ܘܐܙܝܥ ܠܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ ܘܢܐܬܘܢ ܓܒܝܐ ܕܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ ܘܐܡܠܝܘܗܝ ܠܒܝܬܐ ܗܢܐ ܫܘܒܚܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܡܫܬܠܛܢܐ *Denn so spricht der Herr der Allmächtige; noch einmal will ich bewegen den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene, und ich will bewegen alle Völker, daſs sie darbringen das Auserwählteste* (eig. *das Liebste, am meisten Gewünschte*) *aller Völker; und ich fülle jenes Haus mit Ruhm, spricht der Allmächtige;* der Chald. : אֲרֵי כִדְנָן אֲמַר יְיָ צְבָאוֹת עוֹד חֲדָא וְעֵירָא הִיא וַאֲנָא מְזִיעַ יַת שְׁמַיָא וְיַת אַרְעָא וְיַת יַמָּא וְיַת יַבֶּשְׁתָּא : וַאֲזִיעַ יַת כָּל עַמְמַיָא וְיֵיתוּן הֶמְדַת כָּל עַמְמַיָא וַאֲמַלֵּי יַת בֵּיתָא הָדֵין יְקָרָא אֲמַר יְיָ צְבָאוֹת : *Denn so spricht der Herr der Heerschaaren : noch ist es nur weniges und ich bewege den Himmel und die Erde und das Meer und das Trockene. Und ich erschüttere alle Völker, und es wird kommen das Verlangen (das Liebste) aller Völker, und ich will füllen dieses Haus mit Ruhm, spricht der Herr der Heerschaaren;* Hieron. : *Quia haec dicit dominus exercituum. Adhuc unum modicum est, et ego commovebo coelum et terram et mare et aridam. Et movebo omnes gentes : et veniet desideratus cunctis gentibus : et implebo domum istam gloria, dicit dominus exercituum.*

Man ersieht aus diesen alten Uebersetzungen, daſs deren Verfasser denselben Text vor Augen hatten, den wir noch jetzt haben. Eine Hauptverschiedenheit, welche auf die Auffassung unserer Stelle einen wichtigen Einfluſs ausgeübt hat, findet sich bei der Erklärung von חֶמְדַּת.

Das כִּי *dann,* womit der 6. Vers anfängt, bezieht sich auf die letzten Worte des vorigen Verses : „Jenes Wort (2 Mos. 20, 20) (gedenket), das ich mit euch schloſs, als

ihr aus Aegypten zoget und mein Geist in eurer Mitte stand : *fürchtet nicht* (אַל־תִּירָאוּ)!“ und begründet die V. 3—5 gegebene Ermahnung und namentlich das : *fürchtet nicht.* Um die Schwachen und Aengstlichen, welche traurig in die Zukunft schauten, zu ermuthigen und zu trösten, werden die Worte : „spricht Jehova der Heerschaaren“, wodurch Gott als der Allmächtige bezeichnet wird, dem, da er Schöpfer aller Dinge ist, nichts zu widerstehen vermag, in unserer Stelle fünfmal wiederholt. Vgl. unseren Commentar zu Mal. 1, 4, wo wir über die Bedeutung des יְהֹוָה צְבָאוֹת ausführlich gehandelt haben. Sehr gut schreibt auch hierüber Verschuir in seinem Comment. z. d. St., wiederabgedruckt in der älteren Sammlung seiner Dissertt. exeget. de genuino sensu oraculi Hagg. 2, 6—9, p. 121—154 : „deus a vate nostro loquens introducitur tanquam summus orbis terrarum dominus, rex regum ac imperantium imperator, tanquam fortissimus heros, numerosissimo instructus exercitu, qui quasi fax et tuba bellorum esset, illa sua providentia exercitaturus, sed et in populi sui commodum ac felicitatem directurus“. Die verschieden erklärten Worte : עוֹד אַחַת מְעַט הִיא sind zu übersetzen *noch ein wenig*, d. i. eine kleine Weile *ists*, daher richtig Hieron. : *adhuc unum modicum est*, Luther : *es ist noch ein kleines dahin*, Calvin : *adhuc unum hoc modicum.* Ebenso verbinden diese Hesselberg, Maurer, Bleek (der Brief an die Hebräer II, 2, S. 966), Ewald. Es entspricht demnach אַחַד מְעַט unserem *ein wenig.* Die Behauptung, daſs im Hebräischen nicht wie im Deutschen das Zahlwort für den unbestimmten Artikel stehe, läſst sich durch mehrere Stellen als unrichtig beweisen. Dieses erkennt auch Gesen. in seinen Lexicis unter אֶחָד an, indem er durch mehrere Stellen zu erweisen sucht, daſs besonders im späteren Hebräismus es für die Einheitspartikel vorkomme, wie es bei חַד im Chaldäischen der Fall ist. So heiſst Dan. 8, 13 אֶחָד קָדוֹשׁ *ein Heiliger*, 1 Kön. 20, 13 נָבִיא אֶחָד *ein Prophet*, *προφήτης τις*, Dan.

8, 13 אַיִל אֶחָד *ein Widder*, vgl. 1 Kön. 19, 4; 2 Mos. 29, 3; 1 Sam. 1, 1; 1 Mos. 37, 20; 2 Sam. 21, 1 u. a. Durch das dem מְעַט vorgesetzte אַחַת soll die Kürze noch hervorgehoben werden, wie ähnlich Jes. 16, 14, um eine kurze Zeitfrist auszudrücken. Da vom Singular מְעַט nur das Adverbium in Gebrauch ist, so darf man nicht mit Verschuir *adhuc una haec temporis particula* übersetzen und es als Nomen nehmen. Da die Adverbia nicht selten als Nomina behandelt werden, wie z. B. דְּמֵי חִנָּם *unschuldiges Blut* (1 Kön. 2, 31), בְּיוֹמָם *am Tage* (Neh. 9, 19), so kann auch אַחַת hier mit einem Adverbium verbunden werden, wie das מְעַט מַיִם *ein wenig Wasser* (1 Mos. 18, 4), und מְתֵי מְעָט *wenige Leute* (5 Mos. 26, 5). Viele Ausleger, wie Köhler, trennen עוֹד אַחַת von מְעַט הִיא und erklären: *adhuc semel idque brevi abhinc*, indem sie sich auf das Alexandrinische *ἔτι ἅπαξ* und auf den Syrer ܬܘܒ ܚܕܐ ܙܒܢ *noch eine Zeit* berufen, welche das אַחַת richtig erklärt, das מְעַט aber ausgelassen haben sollen. Allein man nimmt richtiger an, dafs sie dem Sinne nach übersetzend, das: „nur noch einmal" oder das: „nur noch eine Zeit" gebraucht haben, um den Begriff der Zeitkürze auszudrücken. Wenn Frischmuth, *de gloria templi secundi*, abgedruckt in dem *thesaur. ant.* I, p. 994 sqq., und Mieg, *de desiderio gentium*, in dem *thesaur. nov.* p. 1077 sqq. diese Erklärung zu begründen suchen, so sind sie zu derselben nicht wohl durch eine unbefangene Betrachtung unserer Stelle, sondern durch die Rücksicht auf das Citat des Briefes an die Hebräer geführt worden. Es kommt nun zwar אַחַת auch in der Bedeutung *einmal* (2 Mos. 30, 10; Job 30, 35; 40, 5; Ps. 62, 12; 2 Kön. 6, 10) vor, aber die Verbindung des עוֹד mit מְעַט, vgl. z. B. Ps. 37, 10; Jes. 29, 17; Jerem. 51, 33 verbietet es auch hier, beides von einander zu trennen. Eine Beziehung, wie sie behaupten, auf die frühere Erschütterung bei der Gesetzgebung (adhuc semel, post motum in legis-

latione Sinaitica) ist hier unstatthaft, weil mit dieser Erschütterung die hier bezeichnete nichts gemein hat. Sollte das „nur noch ein Mal“ ausgedrückt werden, so würde das *nur* schwerlich ausgelassen sein, da es gerade darauf ankommen würde. Die Anknüpfung des Folgenden durch ו fordert, daſs das für das Verbum substant. stehende הִיא dem ganzen vorhergehenden Satze angehöre und nicht einer bloſsen Parenthese. — Was nun die Erschütterung des Himmels und der Erde betrifft, so verstehen viele ältere Ausleger darunter die Stiftung des neuen Bundes. Zur Begründung ihrer Auffassung berufen sie sich auf Ps. 90, 4; 2 Petr. 3, 2, wonach tausend Jahre vor Gott einem Tage gleichen. Die Zeitkürze soll hier eine relative und das Zeitmaſs ein göttliches und nicht ein menschliches sein. Es werde auch auf einen weit längeren Zeitraum die Frist bis zur Gründung des neuen Bundes als eine kurze bezeichnet. Diese Erklärung ist aber unzulässig, weil der, welcher zu Menschen redet, auch nach menschlicher Betrachtungsweise der Dinge reden muſs, oder er muſs es, wenn er es nicht thut, bemerklich machen. Der Prophet hebt die Zeitkürze hervor, um zu trösten. Dazu war aber nur das geeignet, was auch vor Menschen kurz ist. Das vor Gott Kurze hier zu substituiren, war für einen wahren Propheten ganz unstatthaft. Wer ferner eine relative Zeitbestimmung geben will, der muſs die verglichene Zeit bezeichnen. Von einer solchen Bezeichnung ist aber hier keine Spur. Einen Zeitraum von 500 Jahren eine kleine Weile zu nennen, ist doch jedenfalls an unserer Stelle durchaus unzulässig. Welcher Zeitraum würde dann wohl ein groſser genannt werden können? Man wird daher jene Erklärung der Erschütterung des Himmels und der Erde nicht für die richtige halten können. Bezieht man unsere Worte auf die groſsen politischen Erschütterungen, wodurch die Kraft der Heiden gebrochen, ihr Stolz gedemüthigt, und also in ihnen die Empfänglichkeit für das Heil hervorgerufen werden sollte, so schwindet jede Schwie-

rigkeit. Diese Erschütterung begann schon in der nächsten Zukunft. Alexander der Grofse zertrümmerte die persische Macht und brachte grofse Veränderungen hervor und nach Alexander zerfiel dessen grofses Reich in mehrere Königreiche, welche gegenseitig sich bekriegten. Hierauf folgte das römische Reich, welches wieder viele andere vernichtete und wieder grofse Erschütterungen veranlafste. Die Heiden kamen durch diese grofsen Erschütterungen zum Bewufstsein, dafs auch die gröfste menschliche Macht nicht von Dauer sei.

Nach vielen Auslegern soll Haggai in seiner Schilderung Rücksicht auf die Erscheinungen bei der Gesetzgebung nehmen, bei der der Berg Sinai erzitterte (2 Mos. 19, 16—19) und Richt. 5, 4, wo es in einer poetischen Schilderung heifst : „o Jehova, da du ausgingst von Seir, da du einherschrittest vom Gefilde Edoms, da erbebte (רָעָשָׁה) die Erde u. s. w.“. Dieser Erschütterung bei der Gesetzgebung soll der Prophet die Gründung des neuen Bundes, bei der neben der Erde auch der Himmel bewegt werde, entgegenstellen. Gegen diese Erklärung sprechen aber aufser dem schon angegebenen Grunde noch folgende.

1) Wie nicht selten eine dunkele Stelle durch eine deutliche verständlich wird, so ist dieses auch hier der Fall. Kap. 2, 21, wo sich dieselben Worte finden, hat eine Beziehung zu der unserigen und kann daher zum Verständnifs dieser benutzt werden. An der letzteren Stelle enthält aber V. 22 : „und ich werfe um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Reiche der Heiden und werfe um Kriegswagen und ihre Krieger, und es stürzen Rosse und ihre Reiter, Mann durch das Schwert seines Bruders“, die Erklärung von V. 21. Da nun V. 22 die Erschütterung von Himmel und Erde grofse Veränderungen bezeichnet, welche Gott in dem Zustande der Völker hervorbringt, indem er durch blutige Kriege den Stolzen und Uebermüthigen ihre Macht und ihren Thron raubt und das Hohe und Erhabene, wie

Jesaia Kap. 2 es schildert, bei seinem Kommen niederstürzt, so kann auch hier nur an solche Veränderungen gedacht werden. Die Worte V. 23 : „an diesem Tage, spricht Jehova der Heerschaaren, will ich nehmen dich Serubabel, Sohn Schealtiels, und dich machen wie einen Siegelring, denn dich habe ich gewählt, spricht Jehova der Heerschaaren", bestätigen die Erklärung, welche wir dem : „noch ein wenig ists", gegeben haben, indem wir bemerkten, daſs die Erschütterung des Himmels und der Erde nicht als etwas allein einer fernen Zukunft Angehöriges angesehen werden dürfte. Denn wenn gleich Serubabel hier nicht sowohl nach seiner Persönlichkeit in Betracht kommt, als vielmehr nach seinem Amte, wenngleich die Verheiſsung in ihm auf das Volk geht, vgl. Sach. 4, wenn sie gleich sich weit über Serubabels Tod hinaus erstreckt, so zeigt sie doch eben, daſs Serubabel als Repräsentant des Volkes genannt wird, mit Rücksicht auf Befürchtungen, welche er und die damalige Generation hegten, ihrer Schwäche sich bewuſst, welche jedem, auch dem geringsten Anstoſse, unterliegen zu müssen schien, daſs hier nicht von etwas absolut Zukünftigem die Rede sein kann, vielmehr nur von solchem, was, wenn gleich durch alle Zeiten fortgehend, und in der Verheiſsung Christi, daſs er bei den Seinen sein werde alle Tage bis zur Vollendung der Welt, und daſs die Pforten der Hölle seine Kraft nicht überwältigen werden, nur wieder aufgenommen, doch schon in der Gegenwart sein Beginnen hatte. Da Gott selbst diese Erschütterung unter den Heiden hervorbringen und dadurch seinem Volk Ehre und Ruhm bringen will, so giebt sich hierin seine liebevolle Fürsorge für sein Volk zu erkennen. Die Zerstörung und Auflösung der Reiche soll zur Erhebung des Volkes Gottes dienen.

2) Zu der Beziehung auf die Stiftung des neuen Bundes oder des messianischen Reiches passen auch nicht die Worte : „und ich erschüttere alle Heiden", im Anfange

des 7. Verses. Die Behauptung mehrerer Ausleger, daſs diese Erschütterung von der vorhergehenden verschieden sei und der Prophet hier die geistige Bewegung bezeichne (2), welche nach der Stiftung der neuen Oeconomie durch den Geist Gottes unter den Heiden hervorgerufen werden solle, hat schon das Zeitwort הִרְעַשְׁתִּי gegen sich, weil dasselbe nicht von sanften innerlichen Regungen, sondern von gewaltsamen Bewegungen und Erschütterungen gebraucht wird. Man hat an solche um so mehr zu denken, weil von ihnen das Wort unmittelbar vorher vorkommt, und weil es unzulässig ist, daſs das offenbar absichtlich gewählte gleiche Wort hier in anderer Bedeutung gebraucht werde. Jeder Zweifel schwindet, wenn man V. 22 : „ich werfe um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Reiche der Heiden“, vergleicht, indem diese Stelle zu der Erschütterung des Himmels und der Erde in ganz gleichem Verhältnisse, wie hier : „und ich erschüttere alle Heiden“ steht. Die Berechtigung, die letzten Worte aus dem ersteren zu erklären, kann nicht zweifelhaft sein. Bezeichnet die Erschütterung der Heiden die Zerstörung ihrer Reiche und die Auflösung ihrer Macht, so kann auch die Erschütterung des Himmels und der Erde nur auf dieselben groſsen Veränderungen bezogen werden. Schon Verschuir hat darauf aufmerksam gemacht, daſs unsere Worte noch nicht zur Schilderung des Heils selbst, sondern noch zur Schilderung seiner Vorbereitung gehören. „Sectio nostra“, schreibt er, „duas continet partes maiores, quarum prima exhibet, quae summam hanc felicitatem et gloriam antecederent eique producendae

---

(2) Wie schon Kimchi meint, wenn er schreibt : „inclinabo corda eorum, ut loco suo se moveant ad veniendum et videndum gloriam hanc et suismet manibus afferant aurum et argentum“. Ebenso Jarchi und Abarbanel. Auch erklärt so Calvin die Erschütterung : „de interiori motu, quo electos deus impellit ut se ovili Christi inferant“, und Michaelis umschreibt : „commovebo voce evangelii ad poenitentiam et fidem“.

instrumentorum instar inservirent, v. 6 et in v. 7. Altera ipsum illum fortunatissimum statum complectitur“.

3) Die bildliche Ausdrucksweise ist nur dann natürlich, wenn von gewaltsamen politischen Erschütterungen die Rede ist. Gewitter, Erdbeben und andere grofse Naturereignisse sind nicht blofs im Allgemeinen Beweise der Allmacht Gottes, sondern sie sind das natürliche Symbol der *zerstörenden* Allmacht Gottes und wurden auch schon von den Völkern des Alterthums als solches anerkannt. Namentlich galten Erdbeben als Vorboten herannahenden Untergangs, vgl. Herodot 6, 98; Thucyd. 2, 8; Justin. 40, 2. Da namentlich die zerstörenden Naturereignisse, wie Gewitter und Erdbeben, selbst auf rohe Gemüther einen tiefen Eindruck machen und die Ahnung hervorrufen, dafs sich die zerstörende Kraft Gottes auch in den menschlichen Verhältnissen äufsern werde, und dieselbe ein Beweis eines Strafgerichtes sei, so erklärt es sich, warum in der heil. Schrift jene Aeufserungen der zerstörenden Allmacht Gottes in der Natur oft als Bilder der Aeufserungen von Gottes zerstörender Allmacht gebraucht werden. Dahin gehört z. B. die Schilderung des Gewitters im 18. Psalm, zur Bezeichnung des furchtbaren Unterganges, welchen Gott über die Feinde des Psalmisten verhängt. Dahin gehört auch Jes. 13, 13, wo die Anschauung der Babylon bevorstehenden Zerstörung sich zur Anschauung eines Gerichtes über die ganze Erde erweitert, dessen Vorspiel sie bildet, von dem sie ein Ausflufs ist und auf das sie zugleich eine Realweisung bildet. „Darum“, heifst es, „will ich den Himmel erzittern machen, und erbeben soll die Erde von ihrem Orte, durch den Zorn Jehovas der Heerschaaren, und am Tage, da sein Grimm entbrennt“. Und Ps. 60, 4, wo grofse Unglücksfälle des Bundesvolkes unter dem Bilde eines Erdbebens erscheinen, durch das grofse Erdbrüche verursacht werden, heifst es: „du hast erschüttert die Erde, sie zerbrochen, heile ihre Brüche, denn sie wankt“. Auch in der poetischen Prosa

1 Makk. 1, 28 : *καὶ ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας αὐτήν*, erscheint das furchtbare Leiden, wodurch das Bundesvolk heimgesucht worden, geradezu als Erdbeben.

Nach dieser allgemeinen Angabe des Sinnes wollen wir im Folgenden die zu Grunde liegende Idee noch näher zu bestimmen suchen.

Hatte der Prophet die Absicht, auf seine Zeitgenossen, die mit vielen Leiden zu kämpfen hatten, und arm, elend und verachtet waren, unter heidnischen Herrschern standen und einen ärmlichen Tempel statt eines prachtvollen erbauten, mit seiner Rede einen erfolgreichen Eindruck zu machen und seiner Verkündigung Eingang zu verschaffen, so würde er diesen Zweck durch die Verkündigung der Verherrlichung der Theokratie durch das Hinzuströmen der Heiden mit ihren Gütern und Gaben nicht erreicht haben. Der Gegensatz zwischen dem schwachen und ärmlichen Bundesvolke und dem in der Blüthe seiner Kraft stehenden Heidenthum, namentlich den mächtigen Persern, die voll Stolz auf ihre Götzen und ihre Macht jenes verachteten und geringschätzten, konnte nur durch Jehova, den Allmächtigen, der das Hohe und Stolze erniedrigt und das Niedrige und Elende aus dem Staube hervorhebt, auf übernatürlichem Wege ausgeglichen werden. Dieses geschah dadurch, daſs er die Macht der Heiden erschütterte und ihren Stolz demüthigte.

Die Verkündigung unseres Propheten über die Erschütterungen und Veränderungen, welche Gott auf der Erde herbeiführen will, entpricht der des Daniel von den vier Reichen, welche durch Gottes Allmacht zerstört werden sollen, an deren Stelle dann als das fünfte das Reich des Volkes Gottes, der treuen Jehovaverehrer, tritt. Es sind daher beide Weissagungen tröstlich für das Bundesvolk. Es konnte dasselbe aus diesen Weissagungen entnehmen, daſs auch die gröſste Weltmacht nicht von Dauer sei und der Allmacht Gottes gegenüber nichts vermöge und die Ausführung der Absichten mit seinem Volke nicht

hindern könne. In jedem Uebergange der Macht eines Volkes auf ein anderes lag für das Bundesvolk ein Beweis, dafs Gott das, was er durch seine Propheten hatte vorherverkündigen lassen, auch wirklich erfüllen werde. Mochten nun auch oft die Aussichten in die Zukunft bei der gegenwärtigen traurigen Lage des Bundesvolkes sehr trübe sein, mochte auch der menschliche Blick nichts Gutes schauen, so hatte dasselbe in den Erschütterungen der Weltreiche, wobei die eine Macht einer anderen weichen mufste, die Hoffnung, dafs Gott auch das seinem Volke verheifsene Heil herbeiführen und die weltliche Macht dem Reiche Gottes gegenüber nicht bestehen werde. Ein nicht unwichtiger Unterschied unserer Weissagung von der des Daniel besteht darin, dafs Haggai nicht blofs eine gewaltsame Zerstörung der weltlichen Macht verkündigt, sondern auch ein damit verbundenes Heil und eine geistige Umwandelung der Heiden verheifst. Nach Haggai kommen die durch die grofsen Erschütterungen zu höherer Erkenntnifs gelangten Heiden *freiwillig* herbei und weihen sich und ihren Besitz Jehova, dem einen wahren Gott. Der Zweck, den Jehova bei der Leitung der Weltbegebenheiten im Auge hat, erscheint hiernach als ein erhabener und als ein heilbringender für die Heiden selbst. Wir sehen Gott hier durch die grofsen Erschütterungen denselben Zweck verfolgen, wie bei dem einzelnen Menschen. Wie der Mensch nicht selten seine Macht und seinen Reichthum mifsbraucht und im stolzen Vertrauen darauf sich im Uebermuthe überhebt und von dem Geber aller Güter seinen Blick stolz wegwendet, so auch grofse und mächtige Völker. So wie nun der auf seinen Besitz und seine Macht vertrauende Mensch, der nicht selten Gott hochmüthig verachtet, durch den Verlust dieser Güter und durch Krankheiten und Trübsale zur Einkehr und zur Ueberzeugung der Nichtigkeit des Irdischen gelangt, so ist dieses auch bei grofsen und mächtigen Völkern der Fall. Die Geschichte des Volkes Gottes liefert uns hier-

bei den deutlichsten Beweis. Sowohl die Geschichtschreiber als die Propheten des Bundesvolkes heben es häufig nachdrücklich hervor, dafs Jehova sein sündiges Volk nicht blofs zur Strafe, sondern auch zur Besserung und zur Rückkehr zu Gott und seinem heiligen Gesetze schwer heimsuchen und züchtigen werde und gezüchtigt habe. Schon während des Aufenthaltes Israels in der Wüste und insbesondere in der Richterperiode tritt dieses oft hervor. Hos. 5, 15 heifst es : „In ihrer Noth werden sie mich suchen". Nachdem Jehova sein Volk schwer gezüchtigt hatte, wendet es sich wieder zu ihm und sucht bei ihm Befreiung.

Unter den Propheten ist es hauptsächlich Jesaia, welcher das Verhältnifs der Leiden zur menschlichen Natur auf die göttlichen Führungen der Heiden anwendet. Wenn Jesaia von einzelnen heidnischen Völkern spricht, und unser Prophet von *allen* Heiden, so ändert dieses nicht die Sache, weil bei beiden dieselbe Idee zu Grunde liegt, und Jesaia diese nur in Beziehung auf ein einzelnes Volk ausspricht, weil er es mit diesem gerade zu thun hat. Vornehmlich gehört hierher Jes. 19, 1—15, wo der Prophet das Gericht Jehovas über Aegypten darstellt (V. 16 ff.), und dasselbe als ein zur Demüthigung und zum Heile dienendes schildert. Da sie Gott nicht in seinen Gaben erkennen, so sollen sie ihn mit Schrecken als denjenigen erkennen, der das ihm Gegebene wieder nimmt. „An diesem Tage", heifst es, „wird Aegypten wie die Weiber werden, und sie zittern und fürchten sich vor dem Schwingen der Hand Jehovas der Heerschaaren, die er schwingt über sie". Jesaia will hier sagen : das früher verachtete Bundesvolk wird in Zukunft ein Gegenstand der Ehrfurcht werden. Es sollen im gedemüthigten Aegypten dem Jehova Altäre errichtet, und dasselbe mit Israel zu *einem* Bundes- und Brudervolke vereint, Jehova dienen, so wie das durch gleiche Demüthigung zu gleicher Kenntnifs gelangte Assyrien. So soll auch nach Am. 9, 1 der

Rest Edoms, d. i. der in den göttlichen Strafgerichten verschonte Theil, sich dem Bundesvolke anschliefsen und von Jehova unter dasselbe aufgenommen werden. Derselbe Gedanke findet sich auch am Schlusse der Weissagung gegen die Aegypter und Cuschäer (Kap. 18). Vitringa bemerkt: „notabile aliquod consequens divini iudicii, in quo Aegyptii aeque ac Cuschaei magnum acciperent beneficium. Ecce enim futurum, ut ipsi per exemplum tremendi huius iudicii veniant in notitiam dei Israelis, et ad saniorem perducti fidem deum Israelis publice profiteantur, honorent, colant, celebrent". So spricht auch Jesaia am Schlusse der Weissagung gegen Tyrus, Kap. 23, 17. 18. Nach der Zeit der Leiden soll Tyrus wieder zur Blüthe durch Jehovas Gnade gelangen, und sein Erwerb ihm geweiht sein. — Die Erschütterung kann aber hier nur in so weit in Betracht kommen, als das Kommen der Heiden mit ihr in Verbindung und eine Folge derselben ist; weshalb die Erklärung Verschuir's, der die Haupterfüllung in die makkabäische Zeit setzt, sowie die des Drusius, welcher an ein Erdbeben unter Herodes denkt, verwerflich sind. Da die Erfüllung der Weissagung so lange fortgeht, als der Gegensatz der irdischen Macht gegen das Reich Jehovas auf Erden dauert, also bis zum Eintritte des Reiches der Herrlichkeit, so darf man auch nicht annehmen, dafs mit der ersten Erscheinung Christi die Weissagung ihre volle Erfüllung erreicht habe. Nach dieser Auffassung, wodurch die Weltgeschichte Licht und Ordnung erhält, haben die göttlichen Führungen der Völker die Gründung und Beförderung des Reiches Gottes zum Endzweck. Wo der sinnliche und ungläubige Mensch nur Zufall findet, da erscheint dem gläubigen Betrachter der Geschichte der Völker Gottes strafende Gerechtigkeit oder die Wirksamkeit seiner erbarmenden Liebe. Selbst die schweren Strafen sind wichtige Gnadenmittel für die Verbesserlichen, von wirksamen Folgen für die Frommen, und

eine Abschreckung vom Bösen für die Schwachen und Wankenden.

Wie sich diese Idee schon in den Zeiten vor Christi Geburt verwirklichte, zeigt die Geschichte. Es folgte eine Erschütterung auf die andere. Auf den Sturz der assyrischen Weltmacht folgte die chaldäische, auf diese die persische, auf diese die griechische und auf .diese die römische. Die Schwäche der persischen Herrschaft trat schon unter Xerxes, dem Nachfolger des Darius, im Kriege gegen die Griechen hervor. Dafs die persische Macht bald ihre Zeit erfüllt haben werde, liefs sich damals vermuthen; welche Vermuthung durch Alexanders schnelle Eroberungen ihre Erfüllung erhielt. Auch Alexanders Macht war nur von kurzer Dauer; und die beiden mächtigsten, aus der Monarchie Alexanders entstandenen Reiche, das syrische (seleucidische) und ägyptische, rieben sich gegenseitig in blutigen und zerstörenden Kriegen auf, vgl. Dan. Kap. 11. Auch die römische Weltherrschaft trug schon zur Zeit ihrer gröfsten Macht und ihres Glanzes den Keim der Schwäche und des Unterganges in sich. Wäre Christus früher, als es wirklich geschah, etwa zur Zeit des siegreichen Alexanders oder der alten Römer erschienen, so würde seine Lehre schwerlich Eingang und er selbst als göttlicher Gesandter keine Anerkennung gefunden haben. Durch die grofsen Erschütterungen, welche die Weltreiche erfahren hatten, konnte nur ein Gefühl der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, sowie eine Sehnsucht nach etwas Festem, Dauerndem und Himmlischem hervorgerufen werden. Als sich auch die gröfsten und begabtesten Männer verschiedener Völker abgemüht hatten, zur sicheren und wahren Erkenntnifs über die wichtigsten den Menschen betreffenden Angelegenheiten zu gelangen — man beachte nur die groben Irrthümer über das göttliche Wesen —, da erschien der Erleuchter und Beglücker des Menschengeschlechts, und gründete ein Reich der Wahrheit und von ewiger Dauer. — Das

Schicksal der grofsen Weltreiche und das vergebliche Bemühen der gröfsten Männer, zu etwas Festem und Dauerndem zu gelangen, machten es begreiflich, dafs die christliche Lehre selbst bei den bittersten und tödtlichen Anfeindungen schnell Eingang fand und dem Menschen wahren Frieden und Ruhe brachte.

Da, wie wir schon oben bemerkt haben, unsere Weissagung im Briefe an die Hebräer 12, 26 ff. angeführt wird, und von den Auslegern, welche den richtigen Sinn des Originals nicht erfafst haben, verschieden erklärt worden ist, und mehrere, wie Zachariä, J. D. Michaelis, Storr, sogar behauptet haben, dafs diese Stelle ungeachtet ihrer wörtlichen Uebereinstimmung (nach den LXX) in gar keiner Beziehung zu Haggai stehe, so wollen wir im Folgenden das Nöthige darüber sagen.

V. 25 enthält die Ermahnung, sich nicht durch Verwerfung der weit vollkommeneren Offenbarung Gottes in Christo einer noch weit schwereren Strafe auszusetzen, als diejenigen getroffen, welche sich gegen die unvollkommene Offenbarung Gottes unter dem A. B. verstockten. Hierauf wird vom Verfasser V. 26 der Vorzug des neuen Bundes vor dem alten daraus erwiesen, dafs, während bei der Stiftung des A. B. nur eine verhältnifsmäfsig geringe Erschütterung stattfand (zum Zeichen der Herrschaft Gottes über das Geschaffene, der zerstörenden Gewalt, die er über dasselbe ausübt, hatte der Berg Sinai gewankt), in Bezug auf die Zeiten des N. B. eine weit gröfsere Erschütterung angekündigt wird, nämlich eine solche, welche nicht blofs die ganze Erde, sondern auch den Himmel betrifft (Hagg. 2, 6). Was diese Erschütterung in der Weissagung des Haggai, deren Worte der Verfasser des Briefes als von Gott beim Beginn derjenigen Zeitperiode ausgesprochen darstellt, auf die sich die Weissagung bezieht (vgl. den ähnlichen Fall Kap. 10, 5), zu bedeuten habe, sagt er V. 27: *τὸ δὲ ἔτι ἅπαξ δηλοῖ τῶν σαλευο-*

μένων τὴν μετάθεσιν, ὡς πεποιημένων, ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. Das Mifsverständnifs dieser Worte ist hauptsächlich dadurch verursacht worden, dafs man den Hauptnachdruck auf *ἔτι ἅπαξ noch einmal* legte, während doch der Verfasser diese Worte, nach denen man ein *κ. τ. λ.* hinzuzudenken hat, gar nicht weiter berücksichtigt, sondern nur das folgende *σείω οὐ μόνον τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν* erklärt (3). Auch nehmen viele Ausleger das *ἵνα* ekbatisch, „*also* dafs das nicht Bewegliche bleibt", statt : „*damit* das nicht Bewegliche bleibe". Dafs das nicht Bewegliche bleibe, ist der Zweck der Veränderung (*μετάθεσις*) des Beweglichen, dessen Bleiben mit dem Bleiben des Unbeweglichen in einem Widerspruch stehen mufs. Der Verfasser giebt demnach als die schon oben angegebene Grundidee unseres Ausspruchs an : Alles Geschaffene und Geschehene mufs, sofern es dem Reiche Gottes widerstrebt, erschüttert und zertrümmert werden, damit dieses bestehe und bleibe. V. 28 macht der Verfasser daraus den Schlufs, dafs diese *βασιλεία ἀσάλευτος* grofs und herrlich sei. Und hierin liegt dann für diejenigen, denen Gott die Aufnahme in dieselbe gewährt, die dringende Aufforderung, dahin zu streben, die Gnade zu bewahren und ihm wohlgefällig zu wandeln und gottesfürchtig zu leben. Denn der Gott des neuen unerschütter-

---

(3) Auch hat Calvin dieses erkannt, wenn er bemerkt : „in voce *ἅπαξ* non insistit apostolus. Tantum ex concussione coeli et terrae infert, totius mundi statum debere Christi adventu mutari". Vgl. Hengstenb. z. d. St. — Wenn man in der Erschütterung des Berges Sinai bei der Gesetzgebung ein äufseres Symbol für die Bewegung und Veränderung im Reiche des Geistes findet, welche damals bei der Gründung des alten Bundes eingetreten sei, so scheint uns diese Erklärung gesucht und unzulässig. Jene Erschütterung war vielmehr ein Zeichen der Herrschaft und Macht Gottes über das Geschaffene. Auch erscheint es uns unzulässig, in dem : *noch einmal* eine Andeutung des Aufhörens des A. B. als etwas Gemachten (?) und darum Vergänglichen und zugleich eine Andeutung der Fortdauer des N. B. zu finden.

lichen Reiches, welches sich weit gröſserer Gnaden und Güter als das des A. B. zu erfreuen hat, ist unendlich mehr als der des A. B. (5 Mos. 4, 24) ein verzehrendes Feuer. Die Erschütterung von Himmel und Erde, welche, auf die niederen Realisirungen der Idee gesehen, bloſses Bild ist, soll bei der höchsten und letzten Realisirung derselben auch buchstäblich erfüllt werden. Derjenige, welcher zum Besten seines Reiches die Reiche dieser Welt erschüttert, wird auch am Ende der Tage diese Welt, deren Gestalt vergeht, vgl. 1 Cor. 7, 31, insofern vernichten, als sie an den Folgen der Sünde leidend nicht zur Wohnung des verherrlichten Reiches Gottes sich eignet. Unsere Weissagung steht daher auch in enger Berührung mit Jes. 65, 17; 66, 22, vgl. 2 Petr. 3, 10 ff., wo ein neuer Himmel und eine neue Erde verheiſsen wird.

Nach unserer Auffassung des 7. Verses verheiſst Jehova in demselben eine Bekehrung der Heiden nach groſsen Weltereignissen, und schildert dieselbe wie Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1—3 als eine Wanderung nach Jerusalem, um daselbst durch ihre Gegenwart und Gaben das Haus des Herrn zu ehren. Dieser Vers wird aber von den Auslegern sehr verschieden erklärt und hat mehrere Abhandlungen hervorgerufen. Ein Hauptgrund der verschiedenen Auffassung liegt in den Worten (4) : בָּאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם. Nach dem Vorgange des heil. Hieronymus, der *et veniet desideratus gentibus* übersetzt, und erklärend *Dominus noster atque salvator* hinzufügt, ist die Erklärung vom Messias sehr gangbar geworden, so daſs Chladenius, dissert. ad h. l. p. 8, sie als communis fere omnium

---

(4) Der Alex. : *ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν, et venient electa omnium gentium*, der Syr. : ܢܝܬܘܢ ܪܓܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ *sie werden bringen die Lust* (*das Liebste*, der lateinische Uebersetzer : *optatissimam quamque rem*) *aller Völker*, der Targum Jonathan's : וְיֵיתוּן חֶמְדַּת כָּל עַמְמַיָּא *und es wird kommen das Verlangen aller Völker.*

interpretum ac firmissima sententia bezeichnen konnte. Daſs diese Erklärung des heil. Hieronymus, ungeachtet der abweichenden Erklärungen der übrigen alten Uebersetzer, eine fast allgemeine Beistimmung bei den nachhieronymianischen Auslegern bis in die neuere Zeit hin gefunden hat, liegt einerseits in dem groſsen Ansehen jenes gelehrten Kirchenvaters, andererseits in der Bedeutung, welche man dem חֶמְדָּה ertheilte, und welche zu dem Verlangen und dem Sehnen der Heiden nach etwas Festem und Dauerhaftem zu passen schien, und dann auch darin, daſs die einmal liebgewordene Erklärung dazu diente, in Predigten und Liedern Christus als den von den Heiden Ersehnten und deren Trost zu schildern. Viele unter den älteren Erklärern, welche, wie Calvin, die Bedeutung: *desideratus*, *der Ersehnte*, verworfen haben, haben jedoch die messianische Erklärung unserer Stelle festgehalten. Der Unterschied bei den messianischen Erklärern besteht daher nicht in dem messianischen Gehalte und der Sache, sondern allein in der Form. Was nun diejenigen Ausleger betrifft, welche חֶמְדָּה in der Bedeutung: *desideratus, Ersehnter*, *Verlangter* nehmen und das Abstractum in concreter Bedeutung fassen, so muſs man gestehen, daſs sich dagegen Mehreres erinnern läſst.

1) Versteht man unter חֶמְדָּה Christus, so kann man den Plural בָּאוּ *sie kommen* oder *es kommen* nicht rechtfertigen. Man hat hier mehrere Aushülfen gesucht, die aber insgesammt unzulässig sind. Nach Bade soll sich der Plural aus dem Majestätsplural erklären, indem dieser zu einem so erhabenen Subjecte als der Messias passe. Zur Bestätigung führt Bade Jes. 45, 8 יִפְרוּ־יֶשַׁע *es entsprieſse der Heiland* an. Allein יֶשַׁע bezeichnet *Rettung*, *Segen*, *Heil*, und hat den Plural bei sich, weil hier vom *Segen* mancher Art die Rede ist, vgl. unseren Commentar zu dieser Stelle. Alle übrigen von Bade angeführten Stellen sind ebenfalls ohne Beweiskraft und anderer Art. Auch sind die übrigen von Bade angeführten Gründe, wodurch

er zu beweisen sucht, dafs חֶמְדָּה *desideratus* zu übersetzen sei und den Messias bezeichne, insgesammt ohne Beweiskraft und gröfstentheils gesucht. F. Ribera bemerkt: „magna mihi suspicio est, locum hunc corruptum esse a recentioribus Judaeis, cuius pondere et vi vehementer urgebantur". Diese Vermuthung kann durch nichts begründet werden und der Alexandriner läfst kaum daran zweifeln, dafs er schon den Plural vor Augen gehabt habe. Raimund Martini bezieht den Plural auf die beiden Naturen in Christo. Auch zugegeben, dafs Haggai hierüber schon einige Zeit Kenntnifs gehabt habe, so konnte er, da vom Messias der Plural sonst nicht gebraucht wird, doch nicht den Plural gebrauchen. Der Plural würde auf eine Mehrheit der Personen geführt haben. Chladenius bemerkt: „cum id venit, quod a pluribus, imo quod ab omnibus desideratur, haud dubie plurium adventui id aequivalet". Auch diese Erklärung, da sie im hebräischen Sprachgebrauche keine Stütze findet, bedarf keiner Widerlegung. Sehr viele Ausleger, von Frischmuth an bis auf Scheibel, berufen sich zur Rechtfertigung des Plurals auf den Can. 54, l. III, tract. 3 des Glassius: „quando duo substantiva, quorum unum regit alterum, coniunguntur, tunc verbum numero respondet quandoque posteriori, cum deberet priori". Und Sanctius z. d. St.: „quando nomen est in statu regiminis, i. e. quando habet post se genitivum possessionis, etiamsi in obliquo sit, tum verbum aliquando convenit cum posteriori, i. e. cum genitivo. Job 15, 20: מִסְפַּר שָׁנִים נִצְפְּנוּ. . . . Sic quum dicitur *veniunt desiderium gentium*, illud venient cum *gentium* convenit numero, non cum desiderio. Neque multum refert, an verbum propius sit obliquo, quam recto. — Isa. 28, 3 verbum cum consequenti et remotiori nomine coniunxit, quod erat in obliquo: ubi enim Vulg. habet: *Pedibus conculcabitur corona superbiae ebriorum Ephraim*, hebraice legitur: *Pedibus conculcabuntur corona ebriorum*". Allein jene von Glassius aufgestellte Regel gehört gar nicht

hierher, wenn sie die nöthige Beschränkung erhält. Wäre diese vag hingestellte Regel richtig, so würde sie jeden Sprach- und Denkfehler gestatten. Von einem solchen kann aber nicht die Rede sein, sondern nur von einer constructio ad sensum, und diese kann nur bei einer einzelnen Art von Fällen da stattfinden, wo das, was grammatisch das Hauptwort ist, dem Begriffe nach nur Nennwort ist. Hierher gehören auch wirklich alle vorkommende Beispiele, vgl. Ewald, S. 641. Dafs aber der unsrige Fall nicht unter sie gehört, ist einleuchtend. — Einige Ausleger, wie Coccejus, Markius, die Berlenburger Bibel, suchen die aus dem Plural entstehende Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, dafs sie חֶמְדַּת als Accusativ nehmen, wie er bei den Verbis der Bewegung häufig vorkommt. Coccejus erklärt : „et venient ad desiderium omnium gentium, — nempe ad Christum, i. e. accedent ad eum, qui gentibus dabitur, et eum amabunt". Hätte der Prophet diesen Sinn ausdrücken wollen, so hätte er die Präposition אֶל־ oder עַל oder לְ nicht weglassen dürfen, wenn er verstanden werden wollte. Auch scheint es unpassend, zu sagen, die Heiden kommen zum Verlangen aller Heiden.

2) Gegen die Erklärung des חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם von dem Messias spricht auch noch, dafs חֶמְדָּה sonst nicht von dem Messias vorkommt. Man vergleicht zwar 1 Mos. 49, 10 יִקְּהַת עַמִּים (ihm, dem Messias) ist *der Gehorsam der Völker,* d. i. die Völker werden ihm gehorchen, ihn als ihren Herrn anerkennen. Allein diese Stelle dient nicht zur Bestätigung, weil יִקְּהַת keine Bezeichnung des Messias ist. Hengstenb. sucht die Erklärung des חֶמְדָּה vom Messias noch dadurch zu bestreiten, dafs er die Bedeutung *Wunsch, Verlangen* verwirft (5). Allein seine Beweisführung hat

(5) Hengstenb. schreibt nämlich z. d. St. : „Es wird bei dieser Erklärung das חֶמְדָּה in einer Bedeutung genommen, in der es nie

uns nicht überzeugt. Wenn חָמַד *begehren*, *wünschen* (2 Mos. 20, 17; 5 Mos. 5, 18; 7, 25; Sprüchw. 6, 25), *gern*

---

vorkommt, wenn gleich alle Wörterbücher, bis auf die neuesten herab, sie als die Haupt- und Grundbedeutung aufführen. Weder das Masc. חֶמֶד, noch das Femin. חֶמְדָּה haben je (?) die Bedeutung : *Wunsch*, *Verlangen*, die sie allerdings ihrer Ableitung nach wohl haben könnten, sondern immer (?) die Bedeutung : *die Schöne*, *τὸ κάλος*, und das Wort kommt so oft vor, dafs wir aus dem uns vorliegenden Sprachgebrauche mit vollem Rechte auf den überhaupt vorhandenen schliefsen dürfen. An einer ganzen Anzahl von Stellen ist die Bedeutung : *der Schöne* ganz unläugbar und unbestritten, so an denen, wo die כְּלֵי חֶמְדָּה *Gefäfse der Schöne*, *schöne*, *kostbare Gefäfse* erwähnt werden, 2 Chron. 32, 27 : „„Und Hiskia hatte Reichthum und Ehre sehr viel, und Schätze machte er sich an Silber und Gold und kostbaren Steinen und Wohlgerüchen und Schilden, וּלְכֹל כְּלֵי חֶמְדָּה (und allerlei *kostbare* Geräthe)““ (Jerem. 25, 21; Hos. 13, 15; Nah. 2, 10). So auch Jerem. 3, 19 אֶרֶץ חֶמְדָּה *Land der Schöne* (de Wette und Ewald : *ein köstliches Land*), in Parallele steht mit נַחֲלַת צְבִי *Erbe des Schmuckes* (de Wett. : *das herrlichste Eigenthum*, Ew. : *ein Schmuckerbe*). Jes. 2, 16 : „„der Tag des Herrn kommt über alle Schiffe von Tarschisch, und über alle Anblicke der Schöne, שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה, d. h. *über Alles*, *was schön anzusehen ist* (de Wett. : *über alle köstlich gearbeiteten Fahrzeuge*, Ew. : *über alle Bildsäulen der Lust*, And. : *Schiffszierathen*, And. : *prächtige Gemälde*)““; LXX, die nie das חֶמְדָּה durch *Wunsch* wiedergeben, *ἐπὶ πᾶσαν θέαν πλοίων* (dies Wort falscher exegetischer Zusatz) *κάλλους*, Vulg. : *super omne*, *quod visu pulchrum est*. Ezech. 36, 12 : *sie werden zerstören*, בָּתֵּי חֶמְדָּתֵךְ, *deine schönen Häuser* (Ew. : *deine Lusthäuser*), gerade so wie Jerem. 12, 10 : חֶלְקַת חֶמְדָּתִי *mein schönes Erbe* (Ew. : *das Gut meiner Lust*), Jes. 32, 12 : שְׂדֵי חֶמֶד *schöne Gefilde*, de Wett. : *lieblicher Acker*, Ew. : *liebliche Gefilde*), Am. 5, 11 : כַּרְמֵי חֶמֶד *schöne Weinberge* (de Wett. : *anmuthige Weinberge*, Ew. : *lustige Weingärten*), Ezech. 23, 6 : בַּחוּרֵי חֶמֶד *schöne Jünglinge* (de Wett. : *liebenswürdige Jünglinge*, Ew. : *reizende Jünglinge*). Es bleiben nur (?) zwei Stellen übrig, welche nach der gangbaren Auslegung die Bedeutung : *Wunsch*, *Verlangen* unterstützen, an denen aber die gewöhnliche (?) Bedeutung beibehalten werden kann und mufs, 2 Chron. 21, 10 : „„und da ging (starb) er, בְּלֹא חֶמְדָּה, und sie begruben ihn in der Stadt Davids, und nicht in den Gräbern der Könige““; die Auslegung weifs : nec ullum sui desiderium reliquit. Aber diese Er-

(etwas) *haben*, *Gefallen* (an etwas) *haben* (Jes. 1, 29; Ps. 68, 17) und Niphal נֶחְמָד in Particip *begehrungswürdig*, *lieblich* (2 Mos. 2, 9; Sprüchw. 21, 20) bedeutet, so kann חֶמְדָּה *Verlangen*, *Wunsch*, *Begehrnifs* bezeichnen, für welche Bedeutung 2 Chron. 21, 20 spricht. Da dasjenige, was man sehnlichst wünscht, *kostbar*, *lieblich* und *anmuthig* zu sein pflegt, so bezeichnet חֶמְדָּה auch *Köstlichkeit*, *Anmuth*, *Schönheit*, daher כְּלֵי חֶמְדָּה *kostbare Gefäfse* (2 Chron. 23, 7; 36, 10; Jer. 25, 34), אֶרֶץ חֶמְדָּה *anmuthiges*, *schönes Land* (Jer. 3, 19; Ezech. 26, 12; Zach. 7, 14), בֵּית חֶמְדָּה *kostbares*, *schönes Haus*, חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל *das Kostbarste*, *Köstlichste Israels* (1 Sam. 9, 20), und concret *das Beste*, *Edelste*, verwandt mit מִבְחָר (Jes. 22, 7), collectiv *die Edelsten*, *Besten*. חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם kann dann *das Beste*, *Kostbarste* oder *die Edelsten und Besten*, *die Auslese* (der Alex. τὰ ἐκλεκτὰ) *aller Heiden* bezeichnen. Man hat hiernach dann unter jenen Worten entweder das Beste, Kostbarste, welches die

---

klärung würde, auch wenn das חֶמְדָּה die Bedeutung : *Wunsch* haben konnte, doch wegen ihrer Härte zu verwerfen sein, ohne Wunsch, für: ohne dafs Jemand Verlangen nach ihm hatte, würde wohl in der Poesie, nicht aber in schlichter Prosa an seiner Stelle sein. Man mufs (?) vielmehr erklären : ohne Schöne (LXX οὐκ ἐν ἐπαίνῳ) und das Folgende, dafs er nicht in den Gräbern der Könige beigesetzt wurde, als einen Theil der Nichtschöne betrachten, zu der aufserdem der Mangel an Trauer unter dem Volke, an feierlichem Leichengepränge, an ehrenvollem Gedächtnifs gehört. Die höchste Spitze eines Todes בְּלֹא חֶמְדָּה, ist die von Jeremias angedrohte sepultura asinina, oder das von Jesaia dem Könige von Babel angekündigte Hingeworfenwerden, wie ein zertretenes Aas. Die zweite Stelle ist Dan. 11, 37 : „„Und auf den Gott seiner Väter wird er nicht achten, und auf die חֶמְדַּת נָשִׁים und auf jeden Gott wird er nicht achten, denn über Alles wird er sich erheben"". Hier soll nach Gesenius, Hävernick u. A. durch den Wunsch oder die Lust der Weiber die Anaitis oder Mylitta bezeichnet werden. Aber man hat gar keinen Grund (?), zu einer so weit hergeholten Erklärung seine Zuflucht zu nehmen. Die ältere Erklärung durch die Schöne der Weiber, giebt einen trefflichen Sinn". Es soll das Wesen des kalten Ehrgeizes nicht besser bezeichnet werden können.

Heiden (nach Theodoret Gog und Magog) zum Hause bringen, oder die Besten und Edelsten der Heiden zu verstehen, welche Jehova, den einen wahren, anerkennen und ihn treu verehren, wie die Gäubigen und Frommen Israels, welche zur Verehrung Jehovas zum heil. Tempel wandern, um ihn darin zu verehren. Diese Bezeichnung würde dann für die bekehrten Heiden ein passender Ausdruck sein. — Wollte nun der Verfasser durch חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם die Edelsten, d. i. die Bekehrten der Heiden (Theodor. Mopsv., Junius und Tremel, Capellus, Rückert, Hitzig, Ewald, Umbreit), oder ihre kostbaren Gaben (Rosenm., Maurer, Hengst., Hofmann) bezeichnen, so konnte derselbe den Plural בָּאוּ gebrauchen. Man kann daher annehmen, daſs der Verfasser den Plural gewählt habe, um diese oder jene dadurch zu bezeichnen und dem Miſsverständnisse vorzubeugen.

3) Die Erklärung des חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם vom Messias begünstigt auch nicht der Zusammenhang. Unmittelbar vorher war die Erschütterung der Heiden verheiſsen worden, als das Mittel, wodurch Gott die übrigen Hindernisse ihres Zuganges zu seinem Reiche beseitigen wird. Nun erwartet man die Ankündigung der Wirkungen jener Erschütterungen unter denselben. Als solche erscheinen ganz passend ihre Bekehrung und die Erscheinung derselben in dem Tempel, um Gott, den Lenker der groſsen Ereignisse, zu verehren und ihm ihre Schätze darzubringen. Die Erwähnung der Ankunft des Messias würde hier abgerissen stehen. Was nun die *Ehre oder Verherrlichung des Hauses* betrifft, so sind viele Ausleger mit Köhler der Meinung, daſs diese in den Gaben und Gütern bestehe, welche die Heiden im Tempel darbringen. Frischmuth bemerkt : Si templum pretiosa vellem supellectili ornare, facile eam vobis suppeditare possem, cum omne argentum et aurum meum sit. Allein dieses kann der Prophet nicht sagen wollen, da es V. 8 heiſst : „mein ist das Silber und mein ist das Gold“ und Jes. 60 verkündigt, daſs die Hei-

den mit Gütern und Gaben nach Jerusalem wandern würden. Man mufs daher die Ehre oder die Verherrlichung des Hauses in das Kommen der Heiden mit ihren Gaben und Gütern setzen. Diese Auffassung ist ganz passend zu dem Schmerze des Volkes über die Aermlichkeit des Hauses Gottes in der damaligen Zeit. Kommen selbst die Heiden, von denen das Bundesvolk so viel zu leiden hatte, in den Tempel, um den einen wahren Gott zu ehren und ihn durch ihre Gaben und Güter zu verherrlichen, so lag darin sowohl eine Verherrlichung Gottes, als ein Trost für das Volk. Der Prophet will also sagen, die Heiden werden nach den grofsen Erschütterungen kommen, und zwar mit ihren Gütern und Gaben, um sich und ihre Güter Gott zum Opfer darzubringen. Dafs die Ehre und Verherrlichung des Hauses nur eine solche sein kann, wie die, über deren Abwesenheit das Volk trauerte, und wie sie der prachtvolle erste Tempel besessen, erhellt auch aus der Beziehung der Worte: „und ich fülle dieses Haus mit Ehre“, auf V. 3: „Wer ist unter euch der Nachgebliebene, der gesehen dieses Haus in seiner *ersten Herrlichkeit* (Ehre), und als was seht ihr es jetzt? ist es nicht wie Nichtsein in euren Augen? Nach dieser Auffassung kann also das חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם nicht den Messias bezeichnen. — Die Erklärung von Kimchi, welcher die Präpos. בְּ vor חֶמְדָּה ergänzet und übersetzt: „sie, die Heiden, kommen mit dem Gute aller Heiden“, ist sprachwidrig und daher verwerflich. Dafs die Auslegung von Verschuir: „sie kommen zur Lust aller Heiden“, wodurch Jerusalem bezeichnet werden soll, auch sprachlich unzulässig sei, haben wir schon oben bemerkt.

Nach dem Gesagten mufs man also חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם entweder von den edelsten und vortrefflichsten — so Rückert, der Ausbund — aller Heiden (ähnlich Ewald die Sehnsucht, d. i. die Liebsten aller Heiden), oder von den kostbaren Gütern der Heiden erklären. Dafs jene Worte von den kostbaren Gaben und Gütern zu erklären

seien, nimmt auch der alexandr. Uebersetzer an, indem er sie : *καὶ ἥξει τὰ ἐκλέκτα πάντων τῶν ἐθνῶν* wiedergiebt. In diesem Sinne faſst sie auch der Syr. : „et excitaturus sum omnes gentes, ut afferant optatissimam quamque rem cunctarum gentium"; ebenso Hengst. z. d. St. Daſs beide Erklärungen des חֶמְדָּה im Femininum der Plural בָּאוּ erlaubt, haben wir bereits oben bemerkt. Hengst., der unter den verschiedenen Erklärungen die des Alexandriners für die richtige hält, glaubt sie durch folgende Gründe erweisen zu können.

1) Den ersten Grund findet er in der Weissagung selbst. Das Volk trauerte darüber, daſs der neue Tempel im Verhältniſs zu dem salomonischen nur ärmlich sei. Um das Volk nun zu trösten, sei es ganz angemessen, daſs der Prophet von dem Kommen der Güter der Heiden spreche, woraus denn das Kommen der Heiden sich von selbst verstehe. Es sei zwar öfters von dem Kommen der Heiden als einer Verherrlichung der Theokratie die Rede, aber diese Verheiſsung sei in Beziehung auf die specielle Veranlassung nicht so passend. Für die Erklärung von der Darbringung der Güter der Heiden spreche auch diejenige Stelle, durch deren Vergleichung mit der Erscheinung der Kleinmuth des Volkes besonders hervorgerufen sei; es werde nämlich Jes. 60 das Kommen der Güter so ganz besonders hervorgehoben, z. B. V. 9 : „Denn auf euch harren Eilande und die Schiffe von Tarschisch zuerst, zu bringen deine Söhne von ferne, und ihr Silber und ihr Gold mit ihnen, wegen des Namens Jehovas, deines Gottes und wegen des Heiligen Israels, weil er dich schmückt"; V. 5 : „Denn zu dir wendet sich des Meeres Reichthum (Ueberfluſs) und die Kraft (Reichthum) der Heiden kommt zu dir", und V. 11 : „und man öffnet deine Thore beständig, Tag und Nacht werden sie nicht verschlossen, zu bringen zu dir die Kraft (Reichthum) der Heiden, חֵיל גּוֹיִם und ihre Könige werden einhergeführt". Da diese beiden letzten Stellen jenen des Haggai entsprechen,

so ist ganz wahrscheinlich, daſs er auf dieselbe Rücksicht genommen hat. Es erklären zwar mehrere Ausleger : „das Heer, die Schaar der Heiden“ von dem Kommen der Personen, allein die *Kraft* bezeichnet hier die *Güter*, wie deutlich aus den Parallelstellen 10, 14 : „wie ein Nest fand meine Hand die *Kraft der Völker*“ לְחֵיל הָעַמִּים Jes. 61, 6, „die Kraft der Heiden, חֵיל גּוֹיִם, werdet ihr essen“, Mich. 4, 13, und du weihest Jehova ihren Gewinn, und *ihre Kraft* חֵילָם dem Herrn der ganzen Erde, Sach. 4, 14 erhellet. So wie nun hier Jesaia die Güter hervorhebt und die Personen hinzudenken läſst (Vitr. : propheta opes facultatesque hic spectari non vult absque hominibus eas apportaturis, aut ex seq. textu liquet, qui proin synecdochice hic intelliguntur), so soll dieses auch hier der auf ihn sich beziehende Haggai thun. Durch die Nachweisung dieser Beziehung soll auch der Grund schwinden, welchen man gegen Hengstb.'s Erklärung aus der Angabe von Ew. S. 640 entnehmen könnte, die Verbindung von Nomin. im Singular mit dem Plural sei *häufig* nur dann, wenn der Gegenstand aus einzelnen selbstthätigen Gliedern, besonders Personen, bestehe, *sehr selten*, wenn das Nomen ein Abstract. für unbelebte Sachen sei, wogegen Hengst. bemerkt, daſs der Unterschied zwischen belebt und unbelebt in der Schrift, namentlich bei den heil. Sängern und Propheten, die auch dem Leblosesten Leben, dem Unbeweglichsten Bewegung zutheilen, gar nicht ein so strenger sei, wie bei uns. Ebenso schwinde auch durch die Nachweisung dieser Beziehung der schon an und für sich unbedeutende Einwand Scheibel's : quis sanus vertere possit : pretiosa venient? Lege Jesaia der *Kraft* der Heiden ein Kommen bei, warum nicht Haggai der Schöne? — Diese Beweisführung Hengst. erscheint uns von keinem Gewichte. Denn daraus, daſs die Heiden, welche nach Jerusalem wandern, auch Güter und Gaben mit sich führen, um sie im Tempel darzubringen, folgt nicht, daſs auch an unserer Stelle davon die Rede sein müsse. Auch bei Jes. 60 ist die Hauptsache

die Verkündigung der Bekehrung der Heiden und die des Bringens ihrer Güter die Nebensache und die Folge des Kommens. Da nun die Herrlichkeit und Ehre des Tempels nicht so sehr in seiner inneren und äufseren Pracht bestand, als in der grofsen Zahl der darin erscheinenden treuen Gottesverehrer, so lag ein grofser Trost in der Verkündigung, dafs ungeachtet der Aermlichkeit und mangelnden Pracht desselben zahlreiche Heiden und zwar die Edelsten und Würdigsten darin erscheinen und ihn verherrlichen würden. So erscheint bekanntlich auch dem treuen Jehovaverehrer ein einfaches Zelt durch die Gegenwart Jehovas als prachtvoller Tempel. Da nun im Vorhergehenden von der Erschütterung der Heiden die Rede ist und als Erfolg und Wirkung das Kommen derselben zum Tempel bezeichnet wird, so ist ganz passend, wenn חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם die bekehrten Heiden sind, welche den einen wahren Gott kennen und aufrichtig verehren. Die Darbringung der Gaben ist erst eine Folge der Verehrung dessen, dem man sie darbringt. Da nun die Feminina häufig collective Bedeutung haben und den Plural ersetzen, wie z. B. עֲבֻדָּה *Dienerschaft* für *Diener*, חַיָּה *das Lebende* für *Thiere*, *τὰ ζῶα*, אֹרְחָה *das Wandernde* für Wandergesellschaft, Karavane s. v. a. אֹרְחִים, גּוֹלָה *Verbannung* für Verbannte, דָּגָה *Fische*, דָּגִים, דִּמְעָה *Thränen*, עֵצָה s. v. a. עֵצִים *Bauholz*, Jer. 6, 6, עֲנָנָה *Gewölk*, Job 3, 5, יוֹשֶׁבֶת *die Bewohnerin* für die Bewohner, Mich. 1, 11. 12, אֹיֶבֶת *Feindin* für Feinde, Mich. 7, 8. 10; Jes. 13, 2; 21, 13, daher häufig בַּת צִיּוֹן, צוֹר, בָּבֶל *Tochter Zions*, *Tyrus*, *Babels* für Einwohner Zions u. s. w., vgl. Ewald's ausführl. Lehrb. der hebr. Spr., 5. Ausg., §. 179, c., S. 345, Gesenius Lehrgeb., §. 116, S. 477; da ferner die Verbindung der Nomina im Singular mit dem Plural gewöhnlich nur dann stattfindet, wenn der Gegenstand aus einzelnen selbstthätigen Gliedern, besonders Personen besteht, so ist es das Wahrscheinlichste, dafs Haggai durch חֶמְדָּה die Edelsten, Vorzüglichsten und Besten der Heiden, welche den

einen wahren Gott verehren, hat bezeichnen wollen. In diesem Sinne unsere Worte gefaſst, erklärt sich der Plural בָּאוּ. Hätte der Prophet sagen wollen, daſs die Heiden Güter und Gaben darbringen würden, so würde er wohl zur Vermeidung des Miſsverständnisses בְּחֶמְדָּה *mit dem Köstlichsten, Besten* (1 Kön. 13, 1; Ps. 66, 13) geschrieben oder Hiphil הֵבִיאוּ gewählt haben. — Die Edelsten aller Völker versteht auch Fürst unter חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם.

Auch ist der dritte Grund, den Hengst. gegen unsere Erklärung anführt, von keinem Gewichte. Es fragt sich sehr, schreibt er, ob die *Schöne* (?) der Heiden stehen könne für : die schönsten, vorzüglichsten derselben. Es findet sich wenigstens keine irgend entsprechende Parallelstelle. Nach Vergleichung von Ezech. 23, 6 und and. St. hätte dieſs wohl vielmehr durch כָּל־גּוֹי־הַחֶמְדָּה ausgedrückt werden müssen (?). Was soll man sich auch unter den schönen Heiden denken? Etwa die mächtigsten, reichsten? wie anderwärts in ähnlichen Schilderungen solche Völker individualisirend genannt werden, z. B. Ps. 72, 10 : „Die Könige von Tarschisch und die Eilande werden Geschenk darbringen, die Könige von Sabäa und Saba Gabe herbeiführen". Aber dann würde doch wohl diese Art und Weise der Schöne näher bezeichnet sein. Dagegen haben wir für unsere Auffassung des חֶמְדָּה eine ganz genau entsprechende Parallelstelle, 1 Sam. 9, 20, wo Samuel zu Saul spricht : „und um die Eselinnen, die dir verloren gegangen sind vor drei Tagen, kümmere dich nicht; denn sie sind gefunden und wem ist alle Schöne (besser alles Kostbarste, Beste Israels), כָּל־חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל, ist sie nicht dir und deinem Vaterhause?" Ganz dieselbe Verbindung der *Ehre* mit der *Schöne,* wie hier, finden wir Neh. 2, 10 : „Beutet Silber und beutet Gold, und kein Ende ist dem Geräthe, Ehre wird durch alle Geräthe der Schöne, כָּבוֹד מִכֹּל כְּלִי חֶמְדָּה". Was die חֶמְדָּה der Heiden sei, haben wir oben angegeben. Es waren die gläubigen Jehovaverehrer, welche durch die groſsen Weltereignisse zur Erkennt-

nifs des einen wahren Gottes gekommen waren, und denselben wie die Gläubigen des Bundesvolkes treu verehren. Wenn der Psalmist von Geschenken und Gaben spricht, welche dem Messias dargebracht werden sollen, so kann daher doch kein Grund entnommen werden, dafs auch an unseren Stellen von denselben die Rede sei. Diese Gaben werden übrigens auch nicht ausgeschlossen und deren Darbringung ist erst eine Folge der Bekehrung. Aehnliches gilt von 1 Sam. 9, 20 und Nah. 2, 10. — Dafs die Bekehrung der Heiden, von denen das Bundesvolk so viel zu leiden hatte, den Trauernden einen grofsen Trost gewähren mufste, ist doch einleuchtend. Sollen die Feinde der Theokratie selbst Freunde und treue Jehovaverehrer werden und zum heil. Tempel wandern, so lag doch darin für jene offenbar ein nicht geringer Trost.

Was nun die Erfüllung dieser Weissagung betrifft, so ist bekannt, dafs vor Christi Erscheinung im Fleische die Zahl der bekehrten Heiden nur gering gewesen ist. Da hier von den Bekehrten aller Nationen die Rede ist, so mufs offenbar die volle Erfüllung in die Zeiten nach Christus gesetzt und die Bekehrung der Heiden vor demselben als ein schwacher Anfang betrachtet werden. Da aber der Tempel nicht als Gebäude, sondern als Sitz des Reiches Gottes und dieses bezeichnend in Betracht kommt und das Reich Gottes präsentirt, so bezeichnet die Verherrlichung des Tempels durch die Erscheinung der Heiden darin deren Bekehrung und Eintritt in das Gottesreich. Der Eintritt in das Gotteshaus, den Tempel, ist dann so viel als der Eintritt in die Theokratie oder die Bekehrung der Heiden und die Aufnahme in die Gemeinde Gottes. Wie Jesaia die Wegräumung aller Hindernisse, die dem Eintritte in das Gottesreich oder der Theokratie entgegenstehen, als eine Austrocknung des arabischen Meerbusens und des Euphrats bezeichnet, um hindurchwandern zu können, so konnte Haggai auch das Reich Gottes als einen Tempel und den Eintritt der Heiden in jenes als einen Eintritt in den

Tempel und als eine Verherrlichung durch dieselben bezeichnen. Für unsere Auffassung spricht auch, daſs der serubabelische Tempel von Herodes von Grund aus umgebaut wurde, damit er dem salomonischen ganz entspreche. Daſs der Umbau des zweiten Tempels durch Herodes, der ihn mit Rücksicht auf unsere Weissagung herrlicher und prächtiger machen wollte, als den serubabelschen, ein *totaler* gewesen sei, daran läſst Josephus Alt. 15, 11, §. 1. 3 nicht zweifeln. Es hat dieses auch J. A. Ernesti in der Abhandlung de templo Herodis M., wiederabgedruckt in seinen opusculis philol. crit. p. 350 sqq., zu beweisen gesucht und wirklich bewiesen : 1) Herodem templum totum a fundamentis reaedificasse, destructo per partes vetere. 2) Ex consuetudine loquendi historica, omninoque populari templum illud nihilominus secundum et fuisse et recte appellatum esse. Der Grund, warum Herodes den serubabelschen Tempel nur stückweise einreiſsen und wiederaufbauen lieſs, liegt in der Absicht, seinen Tempel mit dem des Serubabels identisch zu machen und die neue Periode durch einen neuen Tempel äuſserlich zu repräsentiren.

Was nun die letzten Worte des Verses : „und ich fülle dieses Haus mit Ehre“ betrifft, so beziehen zahlreiche Ausleger sie auf die Verherrlichung des Tempels durch die Erscheinung des Messias (Abarbanel, Hasaeus, Schulz praes. Has., de gloria templi secundi, Brem. 1724) und auf die Einwohnung des heil. Geistes, mit Berufung auf 2 Mos. 40, 43 und 35; 2 Chron. 5, 13. 14; 1 Kön. 8, 10. 11 und Ezech. 43, 4, wo fast dieselben Worte von der Einweihung Gottes in der Stiftshütte, in dem salomonischen Tempel und in dem neuen geistlichen Tempel vorkommen.

Zu dieser Auffassung hat sicher nicht wenig beigetragen, daſs man dem חֶמְדָּה die Bedeutung desideratus, *Ersehnter* gab. Wenn es nun auch nicht zweifelhaft ist, daſs die Uebereinstimmung mit jenen Stellen keine zufällige ist,

so liegt doch darin eine wesentliche Differenz, daſs in jenen Stellen von einer bestimmten Ehre, der Ehre Gottes, der Manifestation seiner Herrlichkeit die Rede ist, hier aber von der Ehre im Allgemeinen, wie dieses auch כָּבוֹד ohne Artikel und Suffix andeutet. Man muſs daher aus dem Vorhergehenden zu bestimmen suchen, worin die Ehre und Verherrlichung des serubabelischen Tempels bestehe. Es kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein, daſs die Ehre dem Tempel durch das Kommen der Heiden in denselben, d. i. durch deren Bekehrung zu dem einen wahren Gott, den das Bundesvolk verehrt, durch den Eintritt derselben in das Reich zu Theil werden soll. Nach Jes. 60, 3 sollen die Heiden zu Jerusalems Lichte wandeln und Könige zum Glanze seiner Strahlen. Nach V. 10 bauen die Söhne der Fremden (die bekehrten Heiden) Jerusalems Mauern, und ihre Könige sollen dem Bundesvolke dienen. Nach V. 14 sollen gebeugt die Söhne seiner Feinde kommen und niederfallen zu seinen Fuſssohlen; sie sollen Jerusalem nennen : Stadt Jehovas, Zion des Heiligen Israels; und nach V. 21 soll dessen Volk aus Gerechten bestehen. Nach diesen und anderen Stellen kann es nicht zweifelhaft sein, daſs die Ehre, die dem Tempel zu Theil wird, in dem Eintritte der bekehrten Heiden in denselben bestehen soll. Wenn es nun daselbst V. 23 heiſst : „Die Ehre des Libanon kommt zu dir u. s. w., zu schmücken den Ort meines Heiligthums, und den Ort meiner Feste will ich ehren“, und Haggai 2, 8 : „mein ist das Silber, und mein ist das Gold“, so kann man daraus nicht den Schluſs machen, daſs Haggai unter der Ehre und Herrlichkeit des Tempels die reichen Gaben, welche die Heiden in den serubabelischen Tempel bringen, habe bezeichnen wollen. Wie die bekehrten Heiden, die nach Jes. 60 nach Jerusalem wandern, zu dessen Ehre und Verherrlichung dienen, so soll dieses auch nach Haggai geschehen durch deren Erscheinung in dem Tempel. — Wenn die Heiden reiche Gaben und Güter mit sich

führen, so geschieht dieses in Folge ihrer aufrichtigen Bekehrung und Werthhaltung des Tempels. Ist der Tempel ein Typus der gläubigen Gemeinde, die anfänglich klein und ohne Ansehen und Macht war, so begreift man, daſs die Verherrlichung des Tempels durch das Kommen der Heiden zu demselben passend die Verherrlichung der geringen Zahl der Gläubigen durch die Bekehrung der Heiden bezeichnen konnte.

V. 8. 9 : לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת : גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן־הָרִאשׁוֹן אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וּבַמָּקוֹם הַזֶּה אֶתֵּן שָׁלוֹם נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת : *Mein ist das Silber und mein das Gold, ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren; — gröſser wird die Ehre (Herrlichkeit,* Ew. : *Glanz) dieses letzten Hauses* (Ew. : *der spätere Glanz dieses Hauses*, de Wett. : *dieses Hauses letzte Herrlichkeit*) *sein als des ersten* (Ew. : *der früheren*), *spricht Jehova der Heerschaaren, und an diesen Ort will ich Friede legen (geben), ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren.*

Der Prophet will sagen : Da mir, dem allmächtigen Weltschöpfer, auch das Silber und Gold gehört und ich darüber nach Gutbefinden verfügen kann, so stünden mir die Mittel zu Gebot, diesem Tempel den salomonischen Glanz und eine herrliche Pracht zu geben; allein statt dieses Glanzes gebe ich demselben eine gröſsere Herrlichkeit und Ehre durch die dahin wandernden Völker der Erde, die ihn nach ihrer Bekehrung durch ihre Ankunft verherrlichen. Diese bringen sich selbst als Gabe und Opfer dem Jehova nach ihrer Bekehrung dar und verherrlichen den Tempel mehr als jene Kostbarkeiten, obgleich diese jene auch zum Opfer darbringen. Verstände Haggai unter חֶמְדַּה und כָּבוֹד bloſs die Kostbarkeiten, welche die bekehrten Heiden darbringen sollen, so hätte er dasjenige hervorgehoben, was die natürliche Folge der Bekehrung war. Mögen einige Proselyten auch Weihgeschenke im Tempel dargebracht haben, so waren dieselben doch nur

unbedeutend und der Prophet konnte davon nicht sagen, dafs dadurch der serubabelische Tempel prächtiger und herrlicher geworden sei, als der salomonische. Wegen der Armseligkeit des serubabelischen Tempels baute Herodes denselben ganz um und suchte ihm den salomonischen Glanz zu geben. Der herodianische Tempel konnte als ein neuer angesehen werden. Durch diesen Neubau wollte Herodes den Ausspruch des Haggai in Erfüllung bringen und sich dadurch erheben. Gröfser, d. i. geehrter, wurde aber der zweite Tempel, den Herodes umbaute, durch die Bekehrung zahlreicher Heiden, welche Jehova als den einen wahren Gott erkannten und verehrten. Müfste unsere Weissagung blofs von der Verherrlichung des Tempels durch die von den bekehrten Heiden dargebrachten Gaben und Weihgeschenke erklärt werden, so wäre dieselbe nicht in Erfüllung gegangen. Ist aber der Tempel ein Typus der Theokratie und Kirche, und bezeichnet חֶמְדָּה und כָּבוֹד vorzugsweise die bekehrten Heiden, die Jehova ihre Verehrung und Anbetung darbringen, so ist unsere Weissagung glänzend erfüllt worden und geht noch täglich in Erfüllung, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist. Die kostbarsten Schätze des geistigen Tempels sind die treuen Jehovaverehrer aller Nationen, ohne Unterschied des Geschlechtes und Standes. Da כָּבוֹד allgemein ohne nähere Bestimmung steht, so kann Christus selbst denjenigen beigezählt werden, welche Jehova treu verehren und den Tempel verherrlichen. Aber eine ausschliefsliche Beziehung auf ihn ist nach dem Zusammenhange nicht zulässig.

Unter Frieden, welchen Jehova an diesen Ort bei Jerusalem, dem Mittelpunkt des Reiches Gottes, legen will, verstehen viele Ausleger den *geistlichen* Frieden. — Allein der äufserliche darf nicht ausgeschlossen werden, weil der innere auch einen äufseren zur Folge hat. Dafs der äufsere Friede nicht ausgeschlossen werden dürfe, beweist die Parallelstelle Jes. 60, 18: „Nicht gehört wird ferner

Gewaltthat in deinem Lande, Verwüstung und Zerstörung in deinen Grenzen, und du nennest Heil deine Mauern und deine Thore Lobgesang". Dafs der innere und äufsere Friede in inniger Verbindung stehen und namentlich der äufsere die Folge des inneren ist, bedarf keiner Nachweisung. Die buchstäbliche Erfüllung in der messianischen Zeit tritt am Ende der Tage im Reiche der Herrlichkeit ein. Dafs der wahre Geist des Christenthums nicht blofs den inneren, sondern auch den äufseren Frieden zur Folge hat, verkündigt Jes. 2, 2—4 und Mich. 4, 1—3. Nach diesen Stellen soll man in der messianischen Zeit die Kriegswerkzeuge in Ackerwerkzeuge umschmieden können. — Willkürlich und gewifs unzulässig ist die Erklärung Vitringa's u. A., welche hier dem Golde und Silber, wie bei Jesaia, ein geistliches Gut substituirt, das nur bildlich ausgedrückt sein soll.

In der vierten, auch auf die messianische Zeit sich beziehenden kurzen Rede 2, 21—23, welche der Prophet im zweiten Jahre des Darius am 24. Tage des 9. Monats auf Jehovas Befehl hielt, heifst es : אֱמֹר אֶל־זְרֻבָּבֶל פַּחַת־יְהוּדָה לֵאמֹר אֲנִי מַרְעִישׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ : וְהָפַכְתִּי כִּסֵּא מַמְלָכוֹת וְהִשְׁמַדְתִּי חֹזֶק מַמְלְכוֹת הַגּוֹיִם וְהָפַכְתִּי מֶרְכָּבָה וְרֹכְבֶיהָ וְיָרְדוּ סוּסִים וְרֹכְבֵיהֶם אִישׁ בְּחֶרֶב אָחִיו : בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם־יְהוָה צְבָאוֹת אֶקָּחֲךָ זְרֻבָּבֶל בֶּן־שְׁאַלְתִּיאֵל עַבְדִּי נְאֻם־יְהוָה וְשַׂמְתִּיךָ כַּחוֹתָם כִּי־בְךָ בָחַרְתִּי נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת : *Sprich zu Serubabel, dem Statthalter Judas, also* (eig. *sprechend*) *: ich erschüttere die Himmel und die Erde und ich stürze um den Thron der Königreiche und vernichte die Macht der Königreiche der Heiden und stürze um die Streitwagen und die darauf fahren, dafs Rosse und Reiter fallen, einer durch das Schwert des andern. An diesem Tage, ist der Spruch Jehovas der Heerschaaren, nehme ich dich, Serubabel, Sohn Schealtiels, meinen Knecht, ist der Spruch Jehovas und ich setze dich wie den Siegelring; denn ich habe dich erwählt, ist der Spruch Jehovas der Heerschaaren.*

Wie 2, 6 ff. von dem Untergange großer Weltreiche und dessen Folgen und von der messianischen Zeit die Rede ist, so auch hier. Bei diesem Sturze und den großen Veränderungen soll Serubabel von Jehova geschützt und erhalten werden. Da der Statthalter Serubabel als Nachkomme Davids die davidische Dynastie repräsentirt und nach anderen Weissagungen die Herrschaft Davids eine ewige Dauer haben soll, so muß dieser Ausspruch auch auf die messianische Zeit und die großen Veränderungen, welche in Folge des Sturzes der Weltreiche erfolgen sollen, bezogen werden. Die Erhaltung und der Schutz Serubabels und der gläubigen Gemeinde bei den großen Ereignissen seiner Zeit sind nur ein schwaches Vorbild dessen, wessen sich in der Folgezeit namentlich in der messianischen Zeit das Volk Gottes, die gläubige Gemeinde, zu erfreuen haben soll. Wie der Siegelring dazu dient, einem Documente seinen Werth und seine Bedeutung zu geben und dasselbe sorgsam aufzubewahren, so soll auch Serubabel durch seine Erhaltung und Bewahrung bei dem Sturze der heidnischen Weltreiche eine Bürgschaft sein, daß Gott seine gläubige Gemeinde schützen und erhalten wolle.

Druck von Wilhelm Keller in Gießen.



